جلد ۹۰ دسمبر ۱۹۷۸ء عدد ۴

ماہنامہ

ترجمان القرآن

مرتبہ

ابوالاعلیٰ مودودی

ادارہ ترجمان القرآن اچھرہ لاہور

تفہیم القرآن کے اجزاء

تفسیر پارۂ اوّل	۶/۵۰ روپے
تفسیر سورہ الفاتحہ والبقرہ	۹/- ″
تفسیر سورہ التوبہ	۶/۵۰ ″
تفسیر سورہ الفرقان	۳/- ″
تفسیر سورہ لقمان	۲/- ″
تفسیر سورہ یٰسٓ	۲/۲۵ ″
تفسیر سورہ الفتح	۲/۲۵ ″
تفسیر سورہ الحجرات	۲/۵۰ ″
تفسیر سورہ الرحمٰن	۲/۲۵ ″

ادارہ ترجمان القرآن، اچھرہ - لاہور

ترجمان القرآن لاہور

فہرست مضامین

جلد ۹۰	دسمبر ۱۹۷۸ء مطابق محرم ۱۳۹۹ھ	عدد ۴

ماہنامہ ترجمان القرآن لاہور

۵۔ اے ذیلدار پارک، اچھرہ، لاہور

فون نمبر — ۴۱۱۰۱۶ — ۴۱۱۰۱۷

زرِ سالانہ بیس روپے ۔ فی پرچہ -/۲ روپے

ابوالخیر مودودی پبلشر نے پاکستان پرنٹنگ ورکس لاہور میں چھپوا کر دفتر ترجمان القرآن اچھرہ لاہور سے شائع کیا

پرنٹر: محمد شفیع

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اشارات

معاشرے کو اسلام کی بنیادوں پر استوار کرنے کے لیے اوّل درجے کی اہمیت نظامِ تعلیم کی تبدیلی کو حاصل ہے۔

مگر ہر دوسرے دائرے کی تبدیلی کی طرح نظامِ تعلیم کی تبدیلی کے بھی کچھ خاص مسائل ہیں جو خصوصی توجہ چاہتے ہیں۔

پہلا مسئلہ بڑا اصولی قسم کا ہے وہ یہ کہ ایک صورت جزوی ترمیمات اور تبدیلیوں کی ہوتی ہے۔ اور ایسا اکثر ہوتا ہی رہتا ہے۔ اس کے لیے کسی بڑے اہتمام کی ضرورت نہیں ہوتی۔ دوسری صورت پورے نظام کو نئی بنیادوں پر از سرِ نو استوار کرنے کی ہے۔ یہ ایک بھاری اور وسیع کام ہے اور اسے انجام دینے کے لیے بہت سی ضروریات ہیں جن کو اگر صحیح طور سے پورا نہ کیا جائے تو منزلِ مراد نہیں ملتی۔

ہماری مشکل یہ ہے کہ ہمارے سامنے تبدیلی کا پروگرام تو بنیادی اور جامع قسم کا ہے، مگر مردانِ کار زیادہ تر ایسے ہیں جو جزوی ردّ و بدل کے لیے موزوں ہیں۔

ایسے احوال میں جو کام ہوتا ہے اس میں طرح طرح کی اُلجھنیں موجود رہتی ہیں اور معاشرے میں وہ اطمینان پیدا نہیں ہوتا جس کے لیے سارا کام کیا جاتا ہے۔

اب تک تعلیم کے دائرے میں جو کچھ ہوا ہے اس کی قوتِ محرکہ ہمارے ان مفکرین کی کاوشیں ہیں جنہوں نے اسلامی نظامِ تعلیم کی اُمنگ پیدا کی ہے۔ پڑھے لکھے حلقوں کو انہوں نے دلائل سے

قائل کیا ہے اور عام لوگوں میں ایک جذباتی طلب نمودار ہوتی ہے۔ مفکرین کے کام کو اہل صحافت ارباب سیاست، اور اصحاب خطابت نے آگے بڑھایا اور تعلیمی تبدیلی کے مطالبے کو عوامی دائرول تک پہنچایا۔ فطری بات تھی کہ جوں جوں نظام اسلامی کے لیے تحریک بڑھتی جائے، ساتھ کے ساتھ نظام تعلیم کی تبدیلی کی خواہش بھی زور پکڑے۔ چنانچہ ۱۹۷۷ء میں اٹھنے والی قومی اتحاد کی طوفانی تحریک کے ابھار کے بعد تعلیمی انقلاب کا جذبہ عام ہو گیا۔ آج سیاسی جماعتیں، مذہبی گروہ، اساتذہ کے حلقے اور طلبہ کی تنظیمیں اور اخبارات و جرائد کا بیشتر حصہ اسلامی نظام تعلیم کو جلوہ گر دیکھنے کے لیے بے چین ہیں۔

یہ دباؤ خاصی حد تک پہلے بھی موجود تھا۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ دورِ ایوبی میں ایک نئی تعلیمی پالیسی بنی، مگر وہ عملاً بے اثر ثابت ہوئی۔ پھر ایک نئی پالیسی بھٹو صاحب کے دور میں نمودار ہوئی اور اس کے مطابق نصابیات کی تدوین بھی ہوئی، مگر وہ نہایت ناقص اور ناقابل اطمینان تھی۔ اب پھر ایک پالیسی بن کر سامنے آئی ہے جس میں اگرچہ بعض پہلو بہت خوش آئند ہیں۔ اور پہلے کے مقابلے میں اسلام کے حق ایسی صراحتیں اس میں آگئی ہیں جن کی مثال پہلے کی پالیسیوں میں نہیں ملتی سابق پالیسیوں میں اسلام کی بات کرتے ہوئے، اسلام سے گریز کی ذہنیت کارفرما تھی اور صرف پالیسی کی سطح کو خوشنما بنانے کے لیے اسلامی رنگ کی وارنش استعمال کی جاتی تھی۔ اب کے اسلام سے گریز کی وہ صورت نہیں ہے۔

مثلاً تعلیم کے مقاصد یا غایات کے متعلق جو اوّلین کلمات کہے گئے ہیں وہ خاصے قابلِ تحسین ہیں۔ صاف طور پر کہا گیا ہے کہ ہمارے تعلیمی مقاصد کو ہمارے ایمان و عقیدے (یعنی دین) کے مطابق ہونا چاہیے۔ نیز قومی نظریات اور امنگوں سے ہم آہنگ ہونا چاہیے۔ اس اصول کے تحت نقشۂ کار بہت ممیز اور بدیہی ہونا چاہیے۔ اور اُسے جرأت مندی اور نیتوں کی صفائی کے ساتھ تشکیل دیا جانا چاہیے تاکہ ملک کی تعلیمی مساعی کو ایک مضبوط اور جاندار بنیاد فراہم ہو سکے۔ ملک کے باشندوں، خصوصاً طلبہ کے قلوب و اذہان میں اسلام کے لیے ایک گہری اور پائیدار وفاداری پیدا کی جا سکے، اور مسلم قومیت کا ایک زندہ شعور ان میں کارفرما ہو۔ ہر طالب علم میں یہ احساس پیدا کیا جائے کہ وہ دنیا بھر میں پھیلی ہوئی اُمتِ مُسلمہ کا ایک حصہ ہے۔ جس کے طرزِ فکر میں وحدت

پیدا کرنے کے لیے اُسے اپنا حصّہ ادا کرنا ہے۔ اور اسی کے ساتھ ساتھ اس کی یہ بھی ذمہ داری ہے کہ وہ پوری دُنیا میں دعوتِ اسلامی کو پھیلانے کا ذریعہ بنے۔ میں قرآن و سنت کے تقاضوں کے مطابق اخلاق و کردار کو نشوونما دی جائے اور قول و عمل کے درمیان فاصلوں اور خلیجوں کو پاٹ کر ان میں ایسا ولولۂ عمل پیدا کیا جائے جس کی توقع سچے مسلمان سے کی جاتی ہے۔ ان میں ایسی قابلیت و صلاحیت پیدا کی جائے کہ سماجی، قدرتی اور پیداآور قوتوں کا مؤثر انضباط اسلام کے نظامِ اقدار کے مطابق کرسکیں۔

تعلیمی مقاصد کا یہ ملخص میں نے اپنے الفاظ میں پیش کیا ہے۔ یہ پچھلی تمام کوششوں سے ہزار درجہ بہتر ہے۔ اور اس کا کریڈٹ اوّلاً چیف مارشل لا ایڈمنسٹریٹر جنرل ضیاء الحق کو، اور بعد ازاں قومی اتحاد کے لیڈروں اور کارکنوں، نیز اسلامی کونسل اور اسلام آباد تعلیمی کانفرنس سب کو جاتا ہے۔

مقاصد کے بیان میں اگر کوئی کمی ہے تو یہ ہے کہ اس میں ویسا انقلابی داعیہ کارفرما نہیں جس کا تقاضا اسلام کی صحیح تعبیر کرتی ہے اور جس کی مثال دَورِ حاضر میں ایک مخالفِ اسلام تحریک یعنی اشتراکیت میں پائی جاتی ہے۔

اشتراکی پالیسیاں خواہ مزدوروں اور کسانوں سے متعلق ہوں، سائنس دانوں اور مصنفوں سے متعلق ہوں، سپاہیوں اور انجینیروں سے متعلق ہوں، یا تعلیم اور نشریات سے متعلق ہوں، ہر شعبے میں کام کرنے والوں کو یہ شعور دلایا جاتا ہے کہ تم ایک انقلاب کے علمبردار سپاہی ہو اور تمہیں ساری دُنیا میں یہ انقلاب برپا کرنا ہے۔

ہمارے ملک کی تعلیمی پالیسی کو تشکیل دینے والے فاضل حضرات میں اگرچہ طرح طرح کی علمی و تحقیقی قابلیتیں اور ٹکنیکل مہارتیں جمع ہیں، مگر اُن کے ذہنوں میں انقلابیت موجود نہیں ہے۔ تجدید و احیائے اسلام کا کام تعلیم کے حلقے سے لے کر پوری زندگی کے وسیع دائرے تک سرانجام دینے کے لیے ایمانی انقلابیت کی ضرورت ہے۔ یہ انقلابیت اگر موجود ہوتی تو تعلیمی پالیسی میں ہم اس کی جھلک ضرور دیکھتے۔ موجودہ تعلیمی پالیسی میں جہاں دنیا بھر میں اسلام کا پیغام پھیلانے کا ذکر کیا گیا ہے۔ وہاں بات بہ اندازِ دگر ہوتی اور طالب علم سے کہا جاتا کہ تم اسلامی انقلاب کے علمبردار اور خدا کے سپاہی ہو۔ تمہیں ساری دنیا کو اس پر

تیار کرنا ہے کہ تمام قومیں اپنے اپنے یہاں اسلامی انقلاب برپا کریں۔

یہ نقطۂ نظر نہ صرف نئے نظام تعلیم کو مؤثر بنا دیتا، بلکہ نوجوان طلبہ کے دلوں کو ایسی حرکت و حرارت سے مالا مال کر دیتا کہ وہ اپنے آپ کو تبدیل کرنے میں بھی لگن دکھاتے اور ساری انسانیت کو اسلام کے پاکیزہ، فلاحی اور تعمیری انقلاب کا راستہ دکھانے کی بھاری ذمہ داری کے لیے تیاری بھی کرتے۔

غالباً یہ غلط فہمی پائی جاتی ہے کہ لفظ انقلاب کے معنی مار دھاڑ خون خرابہ کے ہیں۔ حالانکہ اس اصطلاح کو یہ مفہوم تو اشتراکیوں کے عملی تجربوں نے دیا ہے۔ اصلاً انقلاب کا بنیادی تصور یہ ہے کہ جزوی تبدیلیوں کے بجائے جامع تبدیلی مطلوب ہو، دوسرے یہ کہ اس کے لیے بھرپور رتبہ جہد کی جائے اور تیسرے یہ کہ مزاحم قوتوں اور مخالف رجحانات سے سمجھوتے کرنے کے بجائے ان کا مقابلہ کیا جائے، نیز کرنے کے کام ادھورے یا ادھ کچرے طریق سے نہ کیے جائیں۔ بلکہ اصول و معیار کے مطابق کیے جائیں۔

دوسرا مفہوم انقلابی نقطۂ نظر کا یہ ہوتا ہے کہ جب کام کر رہا ہو تو آدمی کی سوچ بیچاریوں ہوتی ہے کہ مجھے فلاں کام فلاں طریق سے مزور کرنا ہے، اور وہ اگر کچھ کرنے کا موقع پاتے تو پھر کسر نہیں چھوڑتا۔ وہ حالات کو مجبور کرتا ہے کہ سازگار ہوں، رکاوٹیں دُور ہوں۔ مزاحمت کرنے والے لوگوں کو خوش اسلوبی سے، یا قوت سے درست کر لیتا ہے۔ ذہن انقلابی نہ ہو تو آدمی مصلحتوں اور اندیشوں میں گھرا رہتا ہے اور ہر مزاحم قوت کو دیکھ کر ٹھٹک جاتا ہے۔

ہماری تازہ ترین تعلیمی پالیسی کے پیچھے انقلابی ذہن کا کارفرما نہ ہونا اُسے کمزور کر دیتا ہے۔

پچھلی گفتگو کی روشنی میں اسی تعلیمی پالیسی کے ایک خصوصی باب کی طرف اشارہ کرتا ہوں۔

اگرچہ ایک زور دار پیراگراف سائنسی تعلیم کے متعلق لکھا گیا ہے، مگر واضح تعلیمی مقاصد کے رُو سے نقطۂ نظر کی جو تبدیلیاں سائنس کی تدریس و تعلیم میں آنی چاہییں ان کی طرف کوئی اشارہ نہیں ملتا۔ مقاصد کو مختلف ابواب میں ہم دخیل نہیں دیکھتے۔ ایسے معلوم ہوتا ہے کہ تمام ابواب کے نوٹس الگ الگ لکھے گئے ہیں۔ اور ان پر مقاصد والا نوٹ چسپاں کر دیا گیا ہے۔

مثلاً سائنس کی تدریس اور نصابی تدوین میں جس زاویۂ نگاہ (APPROACH) سے اسلامی نظامِ تعلیم میں کام لینا ہے اور وہ یہ ہے کہ سائنس کی تمام کاوشوں، تجربوں اور انکشافات و اکتشافات کا مدعا کائنات وحیات میں کارفرما نوامیسِ الٰہی یا سنت اللہ کو معلوم کرنا ہے۔ اشیاء اور قوتوں کے متعلق سنن الٰہیہ کا علم جتنا جتنا بڑھے گا، اتنا ہی ہم خدا کے پیدا کردہ مادی وسائل یا متاعِ دنیوی سے زیادہ استفادہ کرسکتے ہیں۔ اس ایمانی تصور کے تحت اب بات اس طرح پیش نہ کی جائے گی کہ یہ نیوٹن کا قانون ہے اور وہ جان ڈیوی کا یا آئن سٹائن کا، بلکہ اب نیا پیرایۂ بیان یہ ہوگا کہ جان ڈیوی یا نیوٹن نے فلاں فلاں قانون الٰہی کو دریافت کیا۔ اسی طرح یہ کہا جائے گا کہ فلاں عالم نے فلاں دائرے میں قانونِ الٰہی کا جو تصور اخذ کیا تھا، اُسے بعد کے کسی محقق نے غلط ثابت کر دیا ہے اور اب سنت اللہ کے متعلق ہماری معلومات یہاں تک پہنچی ہیں۔ وغیرہ

ہر چیز متاع ہے، ہر چیز خدا کی امانت ہے۔ ہر چیز خدا کے قوانین کے تحت کام کرتی ہے، اور ہر چیز سے استفادہ کرنے کے لیے خدا کی سنت کو معلوم کرنا ضروری ہے۔ اور ہر چیز سے ان حدود میں کام لیا جائے گا جو اللہ تعالیٰ نے مقرر کی ہیں۔

پھر سائنس کی تدریس میں ہمیں اپنے طالب علم کو اس احساس کہتری سے نکالنا ہے کہ سائنس بس اہل مغرب کا عطیہ ہے۔ ہمیں اس کا سرا ایک طرف تاریخ بعید میں تلاش کر کے دکھانا ہے کہ انسانیت شروع سے سائنس کے علم اور اس کے دائرہ استعمال میں اضافہ کرتی آئی ہے۔ دوسری طرف ہمیں اپنے طالب علم کے سامنے یہ حقیقت بھی رکھنی ہے کہ ہمارے اسلاف نے سائنس کا بہت سا سفر طے کیا۔ انہوں نے ایجادات کیں، علوم کی بنیاد رکھی۔ لیکن بعد میں جب ان کے اندر اسلام کی انقلابی تحریک کے دیے ہوئے جذبے میں کمی آگئی تو ان کا سیاسی اقتدار اور اقتصادی تفوق ختم ہوا اور اس کے ساتھ سائنس کی راہ پر بھی ان کی پیش قدمی رُک گئی۔ بعد از اں ان کی یونیورسٹیوں سے پڑھ کے جانے والے اُن کے شاگردوں نے مذہبی، سیاسی، معاشی و سماجی دائرے میں بھی اور سائنس اور تعلیم کے دائرے میں بھی سرگرمی سے کام شروع کیا۔ دراصل مغرب نے مختلف علوم اور سائنس کی جو عمارت بلندیوں تک پہنچا دی ہے اس کی بنیادیں مسلمانوں نے رکھی تھیں اور اس بنا پر ہم دورِ جدید کی سائنسی ترقیات میں حصہ دار ہیں۔ ساتھ ہی طلبا میں یہ جذبہ پیدا کیا جائے

کہ اب انہیں اپنے اسلاف کی عظمت کا احیا کرنا ہے اور دوسرے دائروں کے ساتھ ساتھ سائنس کے سفر کو از سرِ نو جاری کرنا ہے۔ یہ مہم نہ صرف اقتصادی اور دفاعی لحاظ سے ضروری ہے، بلکہ بین الاقوامی وقار کے لیے لازم ہے۔

اسی طرح خواتین کی تعلیم کے باب میں کوئی اشارہ نہیں اُن کے اس اختصاصی مقام کے متعلق جو خدا ورسولؐ نے واضح اور قطعی انداز میں متعین کیا ہے۔ بخلاف اس کے مغربی تہذیب نے اپنے سیکولر اصولوں اور انسان کے حیوانی تصور کے تحت اُن کے لیے جو طرز و اسلوب رائج کیا ہے، اُس سے آگے سوچنے کی جرأت مسلم معاشروں میں نہیں ہے۔ آج بھی یہ خطرا باقی ہے کہ کہیں کسی جداگانہ طرزِ فکر کی وجہ سے ہمیں قدامت پسند اور پسماندہ نہ قرار دے دیا جائے۔ اِس خود مسلّط کردہ غیر اختیاری دباؤ کے زیر اثر ہم یہ بات فخر اور احساس برتری کے ساتھ کہنے کی تاب نہیں رکھتے کہ عورت کو ترقی کے نام پر جس پستی میں مغرب نے لا ڈالا ہے، ہم اپنی خواتین کے لیے اسے پسند نہیں کرتے۔ اگر واقعی مطلوب اسلام ہے تو پردہ (خواہ اس کا کم سے کم درجے کا فقہی تصور سامنے رکھا جائے) کا قانون لازم ہے۔ گھروں کے باہر صنفین کا بے محابہ قسم کا اختلاط (FREE MIXING) درست نہیں ہے۔ گھر کے ادارے کا تحفظ اور بنیادی انسانی رشتوں اور روابطوں کا استحکام مطلوب ہے، نئی نسل کو پوری مادری توجہ کی فراہمی ضروری ہے۔ نسائیت کے وقار و احترام کی کڑی حفاظت موجودہ دَور کی کاروباریت اور دولت پرستی اور جنسی ہیجانات کے مقابلے میں شدید طور پر اہم ہے۔ خواتین کی تعلیم کا مسئلہ اسلام کے ان بنیادی تصورات کے فریم میں رکھ کر زیر غور لانا چاہیے۔

اس کے لئے نظام تعلیم میں لازمی طور پر خواتین کے لئے جداگانہ تعلیمی اداروں کا انتظام ہونا چاہیے اور مخلوط تعلیم کو یکسر ختم کر دینا چاہیے۔ پہلے جو تعلیمی مدارج (TIERS) تھے ان کے لحاظ سے معاشرے کا یہ مطالبہ تھا کہ یونیورسٹیوں کی سطح پر خواتین کے لئے تعلیمی انتظام جداگانہ ہو۔ چنانچہ خواتین یونیورسٹی کا آوازہ نیچے ہی سے نہیں اوپر سے بھی سنائی دیا۔ اور ملک میں اس کی گونج بڑی مسرت سے محسوس کی گئی۔ اب تعلیمی مدارج (TIERS) کی نئی تقسیم کی صورت میں ہم یہ کہیں گے کہ نویں جماعت

سے جو آئندہ انٹرمیڈیٹ کالجوں کا حصہ ہوگی، خواتین کی تعلیم کے لئے الگ غیر مخلوط ادارے قائم کئے جائیں بدقسمتی سے آہستہ آہستہ خواتین یونیورسٹی کا آوازہ عملی اقدام نہ ہونے کی وجہ سے دبتا چلا گیا اور نئی پالیسی نے تو گویا اسے بالکل مدفون کر دیا ہے۔ خصوصاً نئے مدارج تعلیم کی تقسیم خاصی پیچیدہ صورت حالات پیدا کرنے کا باعث ہوگی۔

میں کہتا ہوں کہ جس تعلیمی پالیسی کے بنیادی مقاصد میں واضح طور پر ایک مقصد یہ بھی رکھا گیا تھا کہ طلبہ کی زندگیوں میں قول و عمل کے فاصلوں کو ختم کرنا ہے۔ وہ پالیسی خود اسلامیت کے دعوے سے تضاد رکھتی ہے۔

اگر تعلیمی دانشوروں میں خدا اور رسول کے لئے حقیقی ایمان موجود ہے تو انہیں یا تو جرأت سے مغربیت اور سیکولرازم کے بنائے ہوئے طلسم ترقی کو توڑ کر خواتین کی تعلیم کا جداگانہ انتظام کرنے کا اعلان کرنا چاہئے، اور یا اس پالیسی میں یہ لکھ دینا چاہئے کہ اسلام کے جو تقاضے خواتین کی تعلیم کے متعلق ہیں وہ ہم پورے نہیں کر سکتے۔

بہرحال نئی تعلیمی پالیسی کے پیچھے حقیقی انقلابی ذہن کارفرما نہیں ہے۔

انقلابی ذہن وہ ہوتا ہے جو کسی بھی تبدیلی کے لئے برسوں سوچ بچار کرتا ہے۔ غلط حالات پر مضطرب ہوتا ہے، صحیح نقشے کے کارفرما ہونے کے لئے دعوت دیتا ہے، متعلقہ سوالات اور الجھنوں کو حل کرتا ہے، اس کے اندر دانش وری کے ساتھ ساتھ ایک ایمانی شعور اور انقلابی جذبہ موجود ہوتا ہے۔

یہاں چونکہ اسلامی جذبہ، انقلاب کے ساتھ مسئلہ تعلیم پر سوچنے والے ذہن پس منظر میں ہیں، اور جن لوگوں کو تعلیمی سندات اور عہدوں کی وجہ سے نیا نقشہ تعلیم بنانے پر لگایا گیا تھا، وہ نہ تو انقلابی دردمندی رکھتے ہیں، نہ ویسی حرکت و حرارت۔ وہ محض ٹکنیکل ماہرین ہیں۔ وہ ایک کمپوٹر کی طرح کام کر سکتے ہیں۔ آپ نے کہا کہ فلاں تبدیلی مطلوب ہے، انہوں نے انجینئرز کی طرح اس کا خاکہ مرتب کر دیا یہ خاکہ بڑا وقیع ہے۔ ان کی پالیسی بڑی شاندار ہے۔ مگر سارے نظام تفکر کی رگوں میں گردش کرنے والا وہ خون نہیں ہے جو ہونا چاہئے۔ بلکہ ستم ظریفی یہ بھی ہے کہ ایسے ماہرین بھی اس "اسلامی مہم" میں شریک رہے ہیں جو بنیادی طور پر اس بات کے مخالف ہیں کہ یہاں سچ مچ کی کوئی مکمل اور صحیح (باقی بر صفحہ ۴۴)

تعزیراتِ اسلام

جناب مولانا قاضی بشیر احمد صاحب ۔ باغ ۔ آزاد کشمیر

(۱۳)

فصل چہارم ——— اعانت قتل

دفعہ ۵

اعانتِ قتل کی مندرجہ ذیل متعدد صورتیں ہیں ۔ ہر ایک کا حکم جداگانہ ہوگا ۔

۱ ۔ اگر کسی قتل کے جرم کا مدار ایک فرد پر نہیں ، بلکہ کسی جماعت (گروہ) پر ہو تو تمام شرکائے قتل کو قصاص میں قتل کیا جائے گا ۔

شرکائے قتل میں سے اگر ہر ایک کی ضرب ایسی مہلک ہو کہ اگر وہ اکیلا ہوتا تو اس ضرب سے اُس پر قصاص واجب ہوتا تو ایسی صورت میں تمام شرکائے قتل کو ایک مقتول کے بدلے میں قتل کیا جائے گا[1] ۔

التشریح :۔ حضرت ابن عمر ۔ حضرت علی ۔ حضرت مغیرہ بن شعبہ ۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے اسی طرح مروی ہے ۔ اور یہی سعید بن المسیب ۔ الحسن ۔ ابو سلمہ ۔ عطاء

---

[1] المغنی والشرح الکبیر جلد ۹ ص ۳۶۶ مکتبہ سلفیہ مدینہ منورہ ۔ نیز دیکھیے الدر المختار لقولہ یقتل جمع بیفرد اِن جرح کل واحد مھلکا ۔ جلد ۵ ص ۳۶۸ ۔

اور قتادہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول بھی ہے۔ اور امام مالکؒ ۔ ثوریؒ ۔ اوزاعیؒ ۔ امام شافعیؒ اسحاق ۔ ابو ثورؒ اور احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کا بھی یہی مذہب ہے[1]

جب کہ امام احمد کا مذہب ایک روایت کے مطابق یہ ہے کہ شرکائے قتل کو قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ ان پہ دیت عائد ہو گی۔ اور دوسری روایت کے مطابق ان میں سے صرف ایک کو قتل کیا جائے گا۔ اور باقیوں پہ اُن کے حصہ کی دیت عائد کی جائے گی[2] امام احمد کی تائید بھی بعض فقہاء کرتے ہیں ۔ امام موصوف کی دلیل یہ ہے کہ قصاص کی بنیاد مماثلت پر ہے اور ایک جماعت کے درمیان مماثلت نہیں پائی جاتی ۔ لہٰذا ایک کے بدلے میں جماعت کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ جیسا کہ ایک مقتول کی دیت پوری قاتلین کی جماعت پہ تقسیم ہوتی ہے۔ ہر ایک پہ مکمل دیت عائد نہیں ہوتی۔

جمہور فرماتے ہیں کہ جماعت میں سے ہر ایک کا زخم اس صفت کا حامل ہے کہ اگر قاتل، جماعت سے الگ ہو کر اکیلے یہی زخم لگاتا تو مقتول کی رُوح نکل جاتی ، اور یہ مستقل قاتل قرار پاتا ۔ اب اگر اسی طرح کے قاتلین کی جماعت مل کر ایک شخص کو قتل کر دے تو قاتل کی نسبت جماعت کے ہر فرد کی طرف مستقل بالذات ہو گی ، اس لیے کہ قتل قابلِ تجزی چیز نہیں ہے کہ جماعت پہ اس کے اجزاء کو تقسیم کیا جائے ۔ علامہ شامی رحمہ اللہ اس کی مثال میں ولایتِ نکاح کا ذکر کرتے ہیں کہ جس طرح کہ ایک سے زائد اولیاء مل کر ایک شخص کا نکاح کرائیں تو نکاح کرانے کی نسبت ہر ولی کی طرف مستقل اور مکمل طور پر ہو گی ۔ یعنی ہر ایک ولی کے بارے میں یہ کہنا صحیح ہو گا کہ اُس نے نکاح کرایا ہے کیونکہ نکاح قابلِ تجزی چیز نہیں ہے کہ اس کے اجزاء کو اولیاء پر حسبِ حصص تقسیم کیا جائے۔ یہی صورت یہاں جماعت کے قتل کرنے میں بھی ہے یہی وجہ ہے کہ جماعت میں سے اگر ہر ایک فرد یہ حلف اُٹھائے کہ وہ فلاں شخص کو قتل نہیں کرے گا۔ لیکن اس کے بعد اگر جماعت مل کر اس کو قتل کر دے تو جماعت کا ہر فرد حانث ہو جائے گا اس سے بھی معلوم ہوا کہ قتل کی نسبت ہر ایک فرد کی طرف مستقل بالذات ہوتی ہے ۔ ورنہ

---

[1] المغنی جلد ۹ ص ۳۶۶ [2] ایضاً

اجتماعی قتل کی صورت میں کوئی فرد بھی اپنی قسم میں حانث نہ ہوتا۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ قتل کی نسبت ہر فرد کی طرف کامل اور مستقل بالذات ہوتی ہے۔ تو اب یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ جماعت کو ایک شخص کے بدلے میں قتل کیا جائے تو قصاص میں مماثلت باقی نہیں رہے گی، کیونکہ حقیقۃً ایک فرد بمقابلہ ایک فرد کے ہی قتل کیا جائے، البتہ صورۃً جو جماعت کی شکل نظر آتی ہے یہ کثرت جرائم کی وجہ سے ہے۔ اس سے مماثلت متاثر نہیں ہوتی۔ اور یہ کہنا کہ جس طرح ایک شخص کے بدلے میں قاتلین کی جماعت کے ہر فرد سے کامل دیت وصول نہیں کی جاتی۔ اسی طرح قاتلین کے ہر فرد کو ایک فردِ مقتول کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا، صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ قصاص اور دیت میں فرق ہے یعنی یہ کہ قصاص درحقیقت جرم کی سزا ہے جس میں مماثلت کی رعایت ہوتی ہے۔ لہٰذا متعدد جرائم کی صورت میں متعدد قصاص کی سزا عائد ہوگی۔ بخلاف دیت کے کہ یہ محل کی سزا ہے اور محل مقتول کا ایک ہی ہے۔ اس لیے دیت بھی ایک ہی لازم ہوگی[1]

مندرجہ ذیل آثار جمہور کے موقف کی تائید کرتے ہیں۔

ا۔ سعید بن المسیبؒ سے روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے پانچ یا سات آدمیوں کو قتل کیا تھا، کیونکہ انہوں نے ایک آدمی کو دھوکہ دے کر قتل کر دیا تھا۔ اور آپؓ نے فرمایا کہ "اہل صنعاء سب مل کر اس کو قتل کرتے تو میں ان سب کو قصاص میں قتل کرتا۔ باقی صحابہؓ نے آپؓ کے اس موقف سے اتفاق کیا لہٰذا یہ اجماعی مسئلہ ہوگیا۔ چنانچہ ائمہ اربعہ کا یہی موقف ہے[2]

ب۔ سعید بن وہبؒ سے منقول ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کچھ مرد سفر پر نکلے تو ایک اور مرد بھی ان کے ہمراہ ہوگیا۔ لیکن جب یہ مرد واپس آئے تو ان کا ہمراہی واپس نہ آیا۔ اس پہ اس کے

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھیے: اعلاء السنن جزء ۱۸ ص ۹۷، ۹۸ - و رد المحتار ج ۵ ص ۳۶۹ - مطبوعہ بولاق مصر۔

[2] تفسیر ابن کثیر ج ۱ ص ۲۱۰ مطبوعہ حلب

اقرباء نے ان افراد پر قتل کا شبہ کیا، مقدمہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس دائر ہو گیا تو میں بھی اُن کے پاس موجود تھا۔ آپ نے ملزموں کو الگ الگ کر کے دریافت کیا تو ان سب نے اعترافِ جرم کر لیا۔ تب آپؓ کے حکم سے ان سب کو قصاص میں قتل کر دیا گیا۔

۷۔ مغیرہ بن شعبہؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے ایک مرد کے بدلے میں سات افراد کو قصاص میں قتل کیا تھا۔

۸۔ حضرت عکرمہؒ، حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ "اگر ایک سو افراد بھی مل کر ایک شخص کو قتل کریں تو ان سب کو قصاص میں قتل کیا جائے گا"۔[1]

۲۔ اگر ایک نے ایسا زخم پہنچایا ہو کہ اس کے بعد مجروح کا زندہ رہنا ناممکن ہو گیا ہو! کہ اتنے میں ایک دوسرے آدمی نے اس کو ایک اور زخم پہنچا دیا تو ایسی صورت میں قاتل درحقیقت پہلا شخص ہو گا۔ لہٰذا پہلے شخص سے قصاص لیا جائے گا اور دوسرے کو تعزیری سزا دی جائے گی۔[2]

التشریح:۔ اس شق کا تعلق صرف اس صورت سے ہے جب کہ حملہ آوروں نے بیک وقت حملہ نہ کیا ہو۔ بلکہ یکے بعد دیگرے کیا ہو۔ اور یہ کہ پہلے حملہ آور کے زخم سے مجروح کی حالت زندہ رہنے کی ممکن نہ رہی ہو۔ مثلاً یہ کہ پہلے نے مجروح کی گردن کاٹ دی تھی۔ البتہ حلقوم کا بہت معمولی حصہ رہ گیا تھا جس میں کہ رُوح باقی تھی کہ اتنے میں دوسرے اس پر حملہ کر کے اس کو زخمی کر دیا تو اس صورت میں قاتل پہلا ہی ہو گا۔ اس لیے کہ اُسی نے درحقیقت مجروح کو حکم "حیاۃ" سے خارج کر دیا تھا، اب وہ میت کے حکم میں داخل ہو گیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اسی حالت میں اگر اس کا بیٹا فوت ہو جائے تو بیٹا باپ کا وارث ہو کر فوت ہو گا۔ لیکن باپ، بیٹے کا وارث نہیں ہو گا۔[3]

---

[1] مذکورہ تمام دیکھیے: اعلام السنن جز ۱۸ - ص ۹۷

[2] شامی جلد ۵ ص ۳۶۸، ۳۶۹ -

[3] رد المحتار جلد ۵ ص ۳۶۱

حیات منقطع ہونے کا یقین مجروح کی حالت کے پیش نظر ہی ہوگا۔ محض ضرب شدید کو دیکھ کر مجروح کی موت کا حکم نہ لگایا جائے گا۔ چنانچہ جب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ زخمی ہوئے تو حکیم نے آپ کو دودھ پلایا مگر وہ پیٹ سے باہر آگیا اس پر حکیم کو آپ کی موت کا یقین ہو گیا، تو عرض کیا کہ آپ لوگوں کو نصیحت کریں تو آپ نے نصیحت کی جس پر صحابہ نے عمل کیا۔[۱]

۳۔ اگر پہلے شخص کے وار سے مجروح کے زندہ رہنے کا گمان تھا مگر دوسرے شخص نے اس کی گردن جدا کر دی تو ایسی صورت میں قاتل دوسرا شخص ہوگا۔[۲]

تمثیل:۔ ایک شخص نے دوسرے کا پیٹ چاقو وغیرہ کسی آہنی آلہ سے پھاڑ دیا جس سے مجروح کی آنتیں باہر آگئیں تھیں مگر کم از کم ایک دن اس کے زندہ رہنے کا گمان پایا جاتا تھا کہ اتنے میں ایک دوسرے شخص نے اس کی گردن جدا کر دی تو قاتل دوسرا شخص ہوگا۔ اگر اس نے یہ فعل عمداً کیا ہو تو اس کو قصاص میں قتل کیا جائے گا اور اگر خطاءً کیا ہو تو اس پر دیت واجب ہوگی۔ اور پیٹ چاک کرنے والے پر ایک ثلث دیت واجب ہوگی۔ البتہ اگر اس کا وار آر پار ہو گیا ہو تو اس پر دو ثلث دیت واجب ہوگی۔

اگر مجروح موت وحیات کی کشمکش میں مبتلا ومضطرب تھا کہ اتنے میں دوسرے شخص نے اس پر وار کر دیا جس سے وہ مر گیا تو ایسی صورت میں پہلا شخص ہی قاتل متصور ہوگا اس لیے کہ اس کے وار سے ہی مجروح حکمِ حیات سے نکل چکا تھا۔ یعنی وہ حکماً مردہ ہو چکا تھا۔[۳]

۴۔ اگر مارنے والوں نے مقتول پر بیک وقت حملہ کر کے اس کو زخم پہنچائے مگر یہ معلوم نہ ہو سکے کہ شدید ضرب کس کے ہاتھ سے پہنچی ہے؟ اور خفیف کس کے ہاتھ سے؟ تو مضروب کے مر جانے کی صورت میں سب کو قصاص میں قتل کیا جائے گا۔ اور اس طرح کے حملہ کی صورت میں ضربات کی قلت وکثرت کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

---

[۱] المغنی والشرح الکبیر جلد ۹ ص ۳۸۸

[۲] ایضاً

[۳] ردالمحتار جلد ۵ ص ۳۶۱۔

اگر ضرب شدید کا علم مضروب کی موت سے قبل ہو جائے تو قصاص صرف اسی ضارب سے لیا جائے گا اور دوسروں کو تعزیری سزا دی جائے گی [1]

۵۔ قتل پر اُبھارنے والوں اور تماشا دیکھنے والوں کو تعزیری سزا دی جائے گی [2]

۶۔ اگر ایک نے مقتول کو صرف پکڑا اور دوسرے نے اس کو قتل کر دیا تو پکڑنے والے کو تعزیری سزا دی جائے گی اور قتل کرنے والے کو قصاص میں قتل کیا جائے گا۔ [3]

التشریح:۔ عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا امسك الرجل الرجل وقتله الاٰخرُ یُقتل الذی قتَلَ و یحبس الذی امسك۔ [4]

حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جب کوئی مرد کسی مرد کو پکڑ لے اور پکڑے ہوئے شخص کو کوئی قتل کر دے تو قاتل سے قصاص لیا جائے گا اور پکڑنے والے کو قید میں ڈالا جائے گا"۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قتل میں تعاون کرنے والے کو تعزیری سزا دی جائے اور قاتل سے قصاص لیا جائے گا۔

فصل پنجم

(قصاص لینے کے بیان میں)

دفعہ ۵

اگر قصاص لینے میں کوئی مانع نہ پایا جائے تو ورثاء کو قصاص لینے کا حق حاصل ہوگا۔

التشریح:۔ قرآن حکیم کا ارشاد ہے "جو مارا گیا ظلم سے تو ہم نے اس کے وارث کو اختیار

---

[1] فلو معًا فھما قاتلان الخ شامی جلد ۵ ص ۳۶۹

[2] ایضًا۔ [3] ایضًا۔

[4] المرقات شرح مشکوٰۃ جلد ۷ ص ۱۹ مطبوعہ ملتان۔

دیا ہے سو اس کو قتل کے بارے میں حد سے تجاوز نہ کرنا چاہیئے" (الاسراء: آیت ۳۳)

۲ - قصاص کے حقدار -

مطالبۂ قصاص اور دیت میں وہی لوگ صاحبِ حق ہوں گے جو میت کے ترکہ کے حقدار ہوں گے اور اس میں وہی ترتیب معتبر ہوگی جو میراث میں معتبر ہوتی ہے۔[1]

۳ - مجنون یا نابالغ وارث کی موجودگی میں بالغ وارث قصاص لے سکتا ہے -

اگر وارث ایک سے زائد افراد ہوں تو قصاص کا حق تمام ورثاء میں سے ہر ایک کو مستقل اور کامل طور پر ملے گا - لہٰذا اگر ورثاء میں سے ایک نابالغ ہو اور دوسرا بالغ ہو تو بالغ کو قصاص لینے میں، نابالغ کے بالغ ہونے کا انتظار کرنا ضروری نہیں ہے - اور نہ ہی عاقل ولی کو مجنون ولی کے افاقہ ہونے کی انتظار کی ضرورت ہے۔[2]

قصاص کے حق میں فقہاء کا نقطۂ نظر -

التشریح :- درحقیقت اس میں فقہاء کا اختلاف ہے - امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر ایک کو مستقل اور کامل طور پر قصاص لینے کا حق حاصل نہیں ہے - بلکہ یہ حق تمام ورثاء کے درمیان مشترک ہے، جس طرح کہ مال میں تمام ورثاء کا اشتراک ہوتا ہے اور ہر ایک وارث کو تمام ترکہ نہیں ملتا - بلکہ اپنا حصہ ملتا ہے - اسی طرح یہاں بھی قصاص کا تمام حق ہر ایک کو حاصل نہ ہوگا - لہٰذا جب یہ حق مشترک ٹھہرا، تو بالغ ولیٔ مقتول کو قصاص لینے میں، نابالغ ولی کے بالغ ہونے کا انتظار کرنا ضروری ہوگا - یہی صورت مجنون کے اندر بھی ہوگی -

امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک تمام ورثاء میں سے ہر ایک کو قصاص کا حق مستقل اور کامل طور پر ملتا ہے - ان کی دلیل یہ ہے کہ قصاص سے ایک مقصد دلی اطمینان اور تسلی کا حصول ہوتا ہے - اور یہ اطمینان مقتول کو حاصل نہیں ہو سکتا، اس لیے

---

[1] البدائع - جلد ۷ ص ۲۴۲ - المغنی - جلد ۹ ص ۳۹۳ - فتاویٰ قاضی خان ص ۴۰۴ - فصل فیمن یستوفی القصاص - کتاب الجنایات -

[2] البدائع - جلد ۷ ص ۲۴۲، ۲۴۳ -

کہ وہ فوت ہو چکا ہے۔ لہٰذا یہ حق اس کے ورثا کو بطور وراثت کے نہیں بلکہ ابتداً ہی حاصل ہو جاتا ہے اس لیے اُن میں سے ہر ایک کامل طور پر قصاص لینے کا حقدار ہوگا۔ نیز یہ کہ یہ اصول ہے کہ جو حق جماعت کو مشترک طور پر ملا ہو اگر وہ قابلِ تقسیم نہ ہو تو ورثا میں سے ہر ایک کو وہ کامل اور مستقل طور پر حاصل ہوتا ہے، جیسا کہ ولایت نکاح کا حق تمام ورثا کو مستقل اور کامل طور پر حاصل ہوتا ہے۔

جب قصاص کا حق ہر ایک وارث کو کامل اور مستقل طور پر ملتا ہے تو قصاص لینے کے لیے ولیٔ بالغ کو ولیٔ نابالغ کے بالغ ہونے کے انتظار کی ضرورت نہیں ہے اور نہ ہی عاقل ولی کو مجنون ولی کے افاقہ ہونے کی انتظار کی ضرورت ہے۔[۱]

اس موقف کی تائید اجماع صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے ہوتی ہے۔ چنانچہ:۔

ابن ملجم (ملعون) نے جب حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو مجروح کیا تو انہوں نے اپنے صاحبزادے حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا کہ آپ کو قصاص لینے اور معاف کرنے میں اختیار ہے۔ لیکن اگر آپ معاف کر دیں تو آپ کے لیے زیادہ بہتر ہے۔ اس پر حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ابن ملجم سے قصاص لے لیا۔

امام ابو حنیفہؒ اس واقعہ سے اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ ایک تو خود حضرت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ارشاد ہے کہ آپ قصاص میں ابن ملجم کو قتل کر سکتے ہیں۔ حالانکہ آپ کی اولاد میں نابالغ بھی موجود تھے۔ دوسرا یہ کہ حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو کہ خود بھی جلیل القدر صحابی تھے۔ انہوں نے بھی نابالغ ورثا کے بلوغ کا انتظار نہیں کیا۔ اور یہ واقعہ صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا۔ مگر کسی نے بھی اس پر اعتراض نہیں کیا۔ لہٰذا اس بات پر اجماع ہو گیا کہ قصاص لینے میں نابالغ کے بلوغ کے انتظار کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس کو صغیر کی ولایت حاصل ہے۔

اس میں زیادہ صحیح موقف امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔[۲]

---

[۱] مکمل تفصیل کے لیے دیکھیے۔ البدائع جلد ۷، ص ۲۴۶

[۲] تفصیل کے لیے دیکھیے: البدائع جلد ۷، ص ۲۴۲۔ ۲۴۳۔

۴ - ا - قصاص لیتے وقت تمام ورثا، قصاص کا موجود ہونا ضروری ہے۔
اگر اولیاءِ قصاص سب کے سب عاقل، بالغ ہوں تو قصاص لیتے وقت سب کا موجود ہونا ضروری ہے۔
اگر ان میں سے بعض غائب ہوں تو اُن کے حاضر ہونے تک قصاص موقوف کیا جائے گا۔ اور قاتل کو اس عرصہ میں قید رکھا جائے گا[۱] تاکہ یہ شبہ پیدا نہ ہوسکے کہ غیر حاضر ولی نے شاید قصاص معاف کر دیا ہو یا یہ کہ اگر غائب حاضر ہوتا تو ہوسکتا تھا کہ وہ دورانِ سزا ہی معاف کر دیتا[۲]۔
ب - ایک وارث باقیوں کی جانب سے قصاص لے سکتا ہے۔
اگر اولیاء سب کے سب موجود ہوں تو اس وقت اگر کوئی ایک ان میں سے قصاص لے تو سب کی طرف سے متصور ہوگا[۳]۔ بشرطیکہ اس ایک نے باقیوں کی اجازت سے قصاص لیا ہو[۴]۔
۵ - قصاص کے لیے حاکم مجاز کی طرف رجوع کرنا ضروری ہوگا۔
قصاص لینے کے لیے حاکم مجاز کی طرف رجوع کرنا ضروری ہوگا۔ اور از خود کسی کو قصاص لینے کا حق نہ ہوگا[۵]۔
۶ - قصاص لینے کے لیے حاکم مجاز کسی ماہر آدمی کو مقرر کرے گا۔ اگر خود ولی بھی ماہر ہو تو وہ بھی حاکم کی اجازت سے قصاص لے سکتا ہے بشرطیکہ باقی اولیاء بھی اس پر راضی ہوں[۶]۔
التشریح : چنانچہ ایک حدیث میں آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ "مَنْ قَتَلَ عَمَدًا دُفِعَ اِلٰی اَولیاءِ المقتولِ فَاِنْ شَاؤُا قَتَلُوْا وَاِنْ شَاؤُا اَخَذُوا الدِّیَۃَ"[۷] یعنی جو شخص جان بوجھ کر قتل کرے اس کو اولیاءِ مقتول کے حوالے کیا جائے گا

---

۱ الشرح الکبیر جلد ۹ ص ۳۰۴ ۲ البدائع جلد ۷ ص ۲۴۳ ۳ ایضاً
۴ البدائع جلد ۷ ص ۲۴۶ - المغنی جلد ۹ ص ۳۹۸۔
۵ قرطبی - بحوالہ معارف القرآن للشیخ مفتی محمد شفیع جلد ۱ ص ۳۸۱۔
۶ البدائع جلد ۷ ص ۲۴۶ - المغنی جلد ۹ ص ۳۹۸۔
۷ المغنی جلد ۷ ص ۷۰۴۔

وہ چاہیں تو اس کو قتل کریں اور چاہیں تو اس سے دیت لے کر قصاص ترک کر دیں۔[1]

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اولیاء قصاص اگر قصاص لینے میں ماہر ہوں تو وہ بھی حاکم مجاز کی اجازت کے ساتھ قصاص لے سکتے ہیں۔

۷۔ حاکم کی اجازت کے بغیر قصاص لینا جرم موجب تعزیر ہوگا۔

اگر حاکم مجاز کی اجازت اور دیگر اولیاء کی رضا کے بغیر کوئی شخص قصاص لے تو ایسے شخص کو تعزیری سزا دی جائے گی۔

التشریح:۔ حاکم کی اجازت کے بغیر قصاص لینے کی صورت میں باقی اولیاء کو دیت نہ ملے گی ایسی صورت میں باقی اولیاء مقتول کو دیت ملے گی یا نہیں؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالک رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک قصاص کی سزا چونکہ صرف قصاص متعین ہے لہٰذا جب ایک ولی نے قصاص کی سزا قاتل کو دے دی تو وہی سزا دوسرے اولیاء مقتول کی جانب سے بھی ہوگی۔ البتہ دوسروں کی اجازت کے بغیر اور حاکم مجاز کے حکم کے بغیر قصاص لینے والے کو تعزیری سزا دی جائے گی۔ جب کہ امام شافعیؒ اور امام احمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک سزا صرف قصاص نہیں ہے بلکہ دیت بھی ہے۔ ان دونوں میں سے کوئی سی سزا دی جا سکتی ہے لہٰذا ایسی صورت میں باقی اولیاء کو قاتل کے ترکہ سے دیت دی جائے گی۔ البتہ قصاص لینے والے کو دیت نہ ملے گی اس لیے کہ اس نے قصاص لے لیا ہے[2] یعنی ان کے نزدیک ایک ولی کے قصاص لینے کو دوسروں کی جانب سے متصور نہ کیا جائے گا۔

۸۔ حد سے تجاوز ممنوع ہوگا۔

قصاص لینے میں حد سے تجاوز ممنوع ہوگا۔[2]

التشریح:۔ اس شق کی بنیاد قرآن حکیم کی اس آیت پر ہے۔ "وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا" یعنی جو شخص

---

[1] المغنی والشرح الکبیر ج ۹ ص ۳۸۶

[2] المغنی مع الشرح الکبیر۔ جلد ۹ ص ۳۹۴، ۳۹۵۔

ناحق قتل کیا جائے تو ہم نے اس کے وارث (حقیقی ہوں یا حکمی) کو اختیار دیا ہے (کہ وہ قصاص لیں) سو اس یعنی وارث کو قتل کے بارے میں حد (شرعی) سے تجاوز نہ کرنا چاہیے یعنی قاتل پر قتل کا یقینی ثبوت ملے بغیر قتل نہ کرے اور اس کے اعزہ و اقارب وغیرہ کو جو قتل میں شریک نہیں ہیں محض جوشِ انتقام میں قتل نہ کرے اور قاتل کو بھی صرف قتل کرے، ناک، کان ہاتھ یا پاؤں وغیرہ کاٹ کر مثلہ نہ کرے، کیونکہ وہ شخص (قصاص میں حد سے تجاوز نہ کرنے کی صورت میں تو شرعاً) اللہ کی مدد کے قابل ہے، اور اس سے زیادتی کی تو پھر فریق ثانی مظلوم ہو کر اللہ کی مدد کا مستحق ہو جائے گا۔ اس لیے ولیٔ مقتول کو چاہیے کہ وہ اپنے منصورِ حق ہونے کی قدر کرے۔ حد سے بڑھ کر اس نعمتِ حق کو ضائع نہ کرے۔ (منقول از بیان القرآن)

مذکورہ تصریح سے معلوم ہوا کہ سزا میں حدِ مقررہ سے زیادتی ممنوع ہے۔ خواہ زیادتی کی کوئی بھی صورت ہو۔ مثلاً قتل اگر صرف ایک آدمی نے کیا ہو تو قصاص میں دو آدمیوں کو قتل کیا جائے یا قاتل کا مثلہ کیا جائے وغیرہ۔

۹۔ حاملہ عورت کا قصاص۔

ا۔ وضع حمل سے قبل حاملہ عورت سے قصاص نہ لیا جائے گا۔

ب۔ اگر حاملہ کو کوئی بچہ پیدا ہو تو مدتِ رضاعت کے پورا ہونے کا انتظار کیا جائے گا۔

التشریح:۔ اس مسئلہ کی بنیاد بھی سابقہ آیت پر ہے۔ اس لیے کہ "فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ" کا حکم عام ہے جو تجاوز کی جملہ صورتوں کو شامل ہے۔ اگر حاملہ عورت کو قصاص میں قتل کیا جائے یا اس کے کسی عضو کو کاٹا جائے تو دونوں صورتوں میں اس کے حمل کو نقصان پہنچے گا، لہٰذا قصاص لینے کے لیے اس کے وضع حمل تک انتظار کیا جائے گا۔

چنانچہ ابن ماجہ نے عبدالرحمٰن بن غنم کی سند سے ایک حدیث نقل کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "اگر کوئی عورت عمداً قتل کرے اور وہ حاملہ ہو تو اس کو قصاص میں اس وقت تک قتل نہیں کیا جائے گا جب تک کہ اس کے وضع حمل کے بعد اس کا بچہ خود کفیل نہ ہو جائے۔" یہی وجہ ہے کہ آپ نے غامدیہؓ کو جس نے زنا کے جرم کا اقرار کر لیا تھا، کہا تھا کہ "تو واپس چلی جا حتیٰ کہ تیرے بطن میں جو کچھ ہے خارج ہو جائے" اور بعد میں دوسری

بار ارشاد فرمایا کہ " تو واپس چلی جا حتٰی کہ بچہ (معروف مدت تک) تیرا دودھ پی لے"[1]

۱۰۔ صرف دعوٰی حمل سے قصاص مؤخر نہ کیا جائے گا۔

عورت کے صرف دعوٰی حمل سے قصاص کی سزا کو مؤخر نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کے ثبوت کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ حاکم مجاز کے پاس گواہوں کو پیش کرے۔ اس مسئلہ میں حمل سے باخبر عورتوں کی شہادت قابل قبول ہوگی[2]

۱۱۔ قصاص نفس میں قاتل اور مقتول کے درمیان جنس، شرافت، صحت، تندرستی اور اعضا کی سلامتی میں مساوات کا اعتبار نہ ہوگا۔ البتہ مقتول کا معصوم الدم ہونا اور قاتل کا عاقل، بالغ ہونا ضروری ہوگا[3]

نظریۂ مساوات۔

التشریح :۔ قصاص نفس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ مقتول کے اعضاء قاتل کے اعضاء کی طرح صحیح و سالم ہوں اور نہ ہی اُن کے درمیان فضیلت اور شرف میں مساوات ضروری ہے۔ لہٰذا قصاص نفس میں عاقل کو مجنون کے بدلہ میں بالغ کو نابالغ کے بدلہ میں، تندرست کو بیمار کے بدلہ میں۔ مرد کو عورت کے بدلہ میں اور سالم اعضاء والے کو غیر سالم اعضاء والے کے بدلہ میں قتل کیا جا سکتا ہے۔

اس میں فقہاء اربعہ کا اتفاق ہے، سوائے اس کے کہ امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ، امام ابوحنیفہؒ سے اختلاف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مسلمان کو ذمی کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ (تفصیل دیکھیے دفعہ ۳۔ تشریح ۲)

اس شق کی بنیاد آیات قرآنی " اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ " اور " كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِى الْقَتْلٰى " پر ہے۔ یہاں نفس عام ہے، خواہ مرد کا ہو یا عورت کا، بیمار ہو یا تندرست وغیرہ۔ نیز ایک حدیث میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے " اَلْمُسْلِمُوْنَ تَتَكَافَأُ

---

[1] ابن ماجہ بحوالہ الشرح الکبیر جلد ۹ ص ۳۹۴، ۳۹۵۔

[2] ایضاً جلد ۹ ص ۳۹۶۔

[3] البدائع جلد ۷ ص ۲۳۷۔

دِمَاؤُھم" یعنی مسلمان خون میں برابر اور ہمسر ہیں ۔

۱۲۔ مرد اور عورت کے درمیان نفس سے کم میں قصاص جاری نہ ہوگا۔

مرد اور عورت کے درمیان قصاص، نفس میں تو جاری ہوگا لیکن نفس سے کم میں یعنی اعضاء و جوارح کے اندر جاری نہ ہوگا۔

التشریح:۔ مرد اور عورت کے درمیان قصاصِ نفس کی تفصیل اُوپر ذکر کی گئی ہے نیز یہ کہ عمرو بن حزم کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "مرد کو عورت کے بدلے میں قصاص میں قتل کیا جائے گا" اسی طرح حضرت قتادہ رض، سعید بن المسیب کی روایت سے نقل فرماتے ہیں کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اہلِ صنعاء کی ایک عورت کے قتل کے بدلے میں قاتلین کی پوری جماعت کو قتل کیا تھا[1]

مرد اور عورت کے درمیان قصاصِ نفس کے نفاذ میں فقہاء اربعہ کا اتفاق ہے۔ البتہ ان کے اعضاء و جوارح کے درمیان قصاص کے اجراء میں ان کا اختلاف ہے۔

احناف رح کے نزدیک مرد اور عورت کے اعضاء میں قصاص جاری نہ ہوگا جب کہ امام شافعی رح اور امام مالک رح اس صورت میں بھی قصاص کے نفاذ کے قائل ہیں[2]

امام شافعی رح اور امام مالک رح فرماتے ہیں کہ جب مرد اور عورت کے درمیان نفس میں قصاص جاری ہوتا ہے تو اعضاء و جوارح کے اندر بدرجۂ اَولیٰ جاری ہوگا اس لیے کہ اعضاء و جوارح نفس کے تابع ہیں[3]

احناف فرماتے ہیں کہ قصاصِ نفس میں چونکہ مساوات کا اعتبار نہیں ہوتا اس لیے مرد کو عورت کے بدلے میں، بیمار کو تندرست کے بدلے میں، بالغ کو نابالغ کے بدلے میں قتل کیا جاسکتا ہے ۔

---

[1] احکام القرآن للجصاص جلد ۱ ص ۱۳۹۔

[2] ایضاً جلد ۱ ص ۱۴۰

[3] احکام القرآن جلد ۱ ص ۱۳۹ ۔ البدائع جلد ۷ ص ۳۱۰

بخلاف اعضاء و جوارح کے کہ اُن کے قصاص میں مساوات اور مماثلت کا موجود ہونا ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صحیح ہاتھ کو شل ہاتھ کے بدلے میں اور کامل انگلیوں والے ہاتھ کو ناقص انگلیوں والے ہاتھ کے بدلہ میں قصاص میں قطع نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ یہاں مساوات اور مماثلت مفقود ہے اور اس پر امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا بھی اتفاق ہے۔ لہٰذا اس اصول کے رُو سے ضروری ہے کہ مرد اور عورت کے اعضاء میں قصاص جاری نہ ہو اس لیے کہ اُن کے درمیان مساوات موجود نہیں ہے[۱]۔

درحقیقت احناف کے نزدیک اعضاء و جوارح میں قصاص اس صورت میں جاری ہو گا۔ جب کہ ان کی دیت میں مماثلت ہو۔ مثلاً مرد کے ہاتھ کو مرد کے ہاتھ کے بدلے میں قطع کیا جائے گا۔ اس لیے کہ ان دونوں ہاتھوں کی دیت برابر ہے۔ یا عورت کے ہاتھ کو عورت کے ہاتھ کے بدلے میں قطع کیا جائے گا۔ اس لیے کہ ان کے ہاتھ کی دیت ایک جیسی ہے، مگر مرد کے ہاتھ کی دیت اور عورت کے ہاتھ کی دیت میں، برابری نہیں ہے۔ لہٰذا ان کے درمیان قصاص جاری نہ ہو گا[۲] اور اسی اصول کے تحت مرد اور عورت کے تمام اعضاء و جوارح کے اندر قصاص جاری نہ ہو گا۔

۱۳۔ مجروح اگر کچھ دنوں تک صاحبِ فراش رہنے کے بعد فوت ہو جائے تو قاتل سے قصاص لیا جائے گا۔ بشرطیکہ درمیان میں اس کی موت کا سبب کوئی دوسرا امر واقع نہ ہوا ہو[۳]۔

۱۴۔ حالت نزع میں مریض کو قتل کرنے سے قاتل سے قصاص لیا جائے گا۔ البتہ اگر مریض کے حالات سے قاتل کو یہ یقین ہو چکا تھا کہ وہ اب زندہ نہیں رہے گا تو ایسی صورت میں قتل موجب قصاص نہ ہو گا[۴]۔

۱۵۔ ایک شخص کو پوری جماعت کے بدلے میں قتل کیا جائے گا۔

اگر ایک شخص نے پوری جماعت کو قتل کر ڈالا تو سب کے بدلے میں قاتل کو قصاص میں قتل

---

[۱] البدائع جلد ۷ ص ۳۱۰ [۲] ایضاً

[۳] الدر المختار جلد ۵ ص ۳۶۱

[۴] الدر المختار جلد ۵ ص ۱۶۱

کیا جائے گا۔ اس پر دیت واجب نہ ہو گی[1]

التشریح:۔ مذکورہ مسلک احناف کا ہے۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر قاتل نے جماعت کے افراد کو یکے بعد دیگرے قتل کیا ہو تو پہلے مقتول کے بدلے میں قاتل کو قصاص میں قتل کیا جائے گا۔ اور باقیوں کے بدلے میں اس کے ترکہ سے دیات وصول کی جائیں گی ۔ وہ یہ دلیل بیان فرماتے ہیں کہ قصاص میں مساوات شرط ہے۔ اور یہ فرد اور جماعت میں مساوات نہیں پائی جاتی ۔ لہٰذا قاتل کو صرف ایک کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا۔ اور باقیوں کے بدلہ میں اس کے ترکہ سے دیت وصول کی جائے گی۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ایک شخص دو مردوں کے داہنے ہاتھ کاٹ دے تو اس کے صرف ایک ہاتھ کے قطع پر اکتفا نہیں کیا جاتا بلکہ ایک کے بدلے میں قطع کی سزا دی جاتی ہے اور دوسرے کے بدلہ میں مال واجب ہوتا ہے، تاکہ مساوات پر عمل ہو جائے۔

اور اگر قاتل نے جماعت کو معاً قتل کیا ہو تو اس صورت میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں۔
ایک قول یہ ہے کہ ورثاء کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی، جس کا قرعہ نکل آیا اس کو قصاص لینے کا حق ہو گا۔ اور باقیوں کے لیے اس کے ترکہ سے دیت واجب الادا ہو گی اور دوسرے قول کے مطابق مقتول کے اولیاء جمع ہو کر قاتل کو قتل کریں گے۔

احنافؒ فرماتے ہیں کہ اولیاءِ مقتول کو قصاص لینے کا حق حاصل ہے۔ اگر دیت کی سزا بھی قاتل پر نافذ کریں تو یہ "قتل کے بدلہ قتل" کے حکم شرعی پر ایک حکم کی زیادتی لازم آئے گی اور یہ جائز نہیں ہے[2]

جہاں تک مماثلت کا تعلق ہے تو احناف فرماتے ہیں کہ قصاص میں تماثل سے مراد یا تو فعل پر زجر ہے، یا فوت شدہ چیز کے نقصان کا پورا کرنا ہے، یا زجر اور جبر (نقصان کا پورا ہونا) دونوں مراد ہوتے ہیں۔ چنانچہ یہ تمام چیزیں یہاں موجود ہیں لہٰذا عدم مماثلت کا اعتراض صحیح نہیں ہے[3]۔
زجر کی بات تو ظاہر ہے اور جبر اس طرح ہوتا ہے کہ جب قاتل نے جماعت کو بطور ظلم قتل کیا تو یہ (دیکھیے صفحہ ۳۳)

---

[1] البدائع جلد ، ص ۲۳۹

[2] ایضاً [3] ایضاً

امام المحدثین حضرت امام بخاریؒ

جناب پروفیسر عبدالمنان صاحب

نام و نسب آپ کا اسم مبارک محمد تھا۔ کنیت ابوعبداللہ، لقب امام المحدثین۔ آپ کی ولادت ۱۹۴ھ میں ہوئی اور ۲۵۶ھ میں وفات پا گئے۔

سلسلہ نسب یوں ہے:۔

محمد بن اسمٰعیل بن ابراہیم بن مغیرہ بن بِردِزبہ جعفی رحمۃ اللہ علیہ۔ حضرۃ الامام امیر المومنین فی الحدیث عجمی النسل تھے۔ آپ نے جد امجد مغیرہ نے یمان جعفی حاکم بخارا کے ہاتھ پہ اسلام قبول کیا اور بخارا میں بُود و باش اختیار کی۔ اُس وقت کے دستور کے مطابق کہ جب شخص کسی کے ہاتھ پہ مشرف بہ اسلام ہوتا تو اُس کے قبیلہ کی طرف منسوب ہو جاتا جس کو نسبت ولاء کہتے ہیں حضرۃ الامام بھی جعفی کہلائے۔ بالفاظ حافظ ابن حجرؒ ...... فنسب الیہ الجعفی نسبۃ ولاء۔ آگے چل کر فرماتے ہیں۔ و انما قیل لہ الجعفی لذلک۔

امام بخاریؒ کے والد ابوالحسن اسمٰعیل بخارا کے جید علمائے کرام میں شمار ہوتے تھے اور بڑے پایہ کے محدث تھے۔ حضرت امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے تلامذہ میں سے تھے۔ انتہائی پاکیزہ نفس اور نہایت محتاط تھے۔

احمد بن حفص بیان فرماتے ہیں کہ میں امام المحدثین کے والد محترم اسمٰعیل کی وفات کے وقت ان کی خدمت میں حاضر تھا۔ اُس وقت انہوں نے فرمایا کہ میں اپنے حاصل کردہ مال سے ایک درہم کو بھی مشتبہ نہیں پاتا۔

امام بخاریؒ میں جہاں دیگر لاتعداد فضائل و مفاخر پائے جاتے تھے ایک یہ فخر بھی آپ کے حصّہ میں آیا۔ کہ باپ اور بیٹا دونوں محدث تھے اور صاحب فضل۔ اور یہ فخر بہت کم لوگوں کے حصّہ میں آیا ہے۔

ولادت جس خطہ ارض کو امام المحدثین کی ولادت کا شرف حاصل ہوا۔ وہ خراسان کا مشہور شہر بخارا ہے۔ اور اسی نسبت سے آپ بخاری کہلاتے ہیں۔ بخارا علاقہ ماوراالنہر کے شہروں میں ایک قدیم بڑا وسیع اور شاندار شہر تھا۔ فتوحاتِ اسلامیہ سے قبل یہ شہر ملوکِ سامانیہ کا پایہ تخت تھا۔ کہتے ہیں کہ چھتیس میل کی وسعت میں اس کی شہر پناہ تھی۔ محمد بن اسمٰعیل جو کہ امام المحدثینؒ، امیر المومنین فی الحدیث اور سید الفقہا کے عظیم القابات سے ممتاز ہونے والے تھے، اور جن کے وجود باجود سے سنن نبویہؐ نئی زندگی پانے والی تھیں۔ اسی خطہ بخارا سے بتاریخ ۱۳ ماہ عید الفطر ۱۹۴ ہجری بعد از نماز جمعہ ماہ عید کی طرح عالم نمود میں آئے۔ امام بخاریؒ کا بیان ہے کہ اپنا سن ولادت میں نے اپنے والد کے ہاتھ کا لکھا ہوا پایا۔ مشہور فلاسفر بو علی سینا بھی [جس کو فلسفہ یونان اور طب و منطق کا معلم ثانی کہا جاتا ہے] اسی سرزمین میں پیدا ہوا۔

طفولیت امام بخاریؒ ابھی کم سن ہی تھے کہ آپ کے والد مکرم اس جہان کو ہمیشہ کے لئے چھوڑ کر عالم باقی کو رحلت کر گئے اور آپ کی تعلیم و تربیت کی ذمہ داری آپ کی والدہ کے سر پر آپڑی اور اس نیک سیرت اور بلند ہمت خاتون نے اپنے اس ہونہار اور ذہین فرزند کی پرورش میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی۔

امام بخاریؒ کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے۔ کہ وہ بچپن میں آنکھوں کی بینائی سے محروم ہو گئے تھے۔ آپ کی والدہ محترمہ صاحب کرامات اور عبادت گزار تھیں۔ عجز و گریہ اور زاری و انکساری اور دعا و ابتہال ان کا خصوصی مشغلہ تھا۔ وہ آپ کی اس حالت پر مغموم اور اکثر آبدیدہ رہتی تھیں اور ہر نماز کے بعد آپ کی بینائی کے لئے رو رو کر دعائیں کرتی رہتی تھیں۔ چنانچہ بیان کرتے ہیں۔ کہ ایک رات آپ کی والدہ نے سیدنا حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خواب میں دیکھا۔ انہوں نے یہ خوش خبری دی کہ تمہاری عجز و انکساری، گریہ و زاری اور دعا سے اللہ تعالیٰ نے تمہارے بیٹے کی آنکھیں درست کر دی ہیں۔ وہ فرماتی ہیں۔ فَاَصْبَحْتُ وَقَدْ رَدَّ اللّٰہُ

عَلَيْهِ اَصْبَرَهُ جس رات میں نے یہ خواب دیکھا، اسی صبح میرے بیٹے کی بصارت و بینائی عود کر آئی تھی۔ اور وہ بینا ہو گئے تھے۔ اور یہ بینائی اس درجہ قوت کی تھی کہ آپ نے اٹھارہ سال کی عمر میں چاندنی راتوں میں بیٹھ کر رجال کے متعلق تاریخ کبیر کا عظیم مسودہ لکھا۔ جسے دیکھ کر امام اسحاق بن راہویہ مسرت و شادمانی سے جھوم اٹھے اور عبداللہ بن طاہر خراسانی کے سامنے لے جا کر کہا۔ کیا تمہیں جادو نہ دکھاؤں؟

علمِ حدیث کا شوقِ فراواں امام بخاری رحمتہ اللہ علیہ ابھی مکتب ہی میں تھے کہ آپ کو حفظِ حدیث کا شوق فراواں ہوا۔ علامہ قسطلانیؒ نے کسی محدث کا یہ جملہ امام بخاریؒ کی تربیت کے متعلق نہایت جامع نقل کیا ہے۔

فَقَدْ رُبِّيَ فِي حِجْرِ الْعِلْمِ حَتّٰى رَبَا وَارْتَضَعَ ثَدْيَ الْفَضْلِ

فكان نظامه على هذا۔

آپ نے علم و فضل کی چھاتیوں سے غذا حاصل کی اور حکمت و عرفان کی گود میں پرورش پا کر نشو و نما حاصل کی۔ والدِ مکرم کا سایہ تو اس وقت سے سر سے اٹھ چکا تھا جب کہ امام بخاریؒ صغیر سنی میں تھے۔ اس لئے والدہ محترمہ ہی پرورش کی کفیل ہوئیں۔

جب آپ نے ہوش سنبھالا، تو میراث پوری کے طور پر حفظِ حدیث، فنونِ اسلامیہ کی تحصیل اور تحقیق و تنقیدِ حدیث کا شوق دل میں موجزن پایا۔ محمد بن ابی حاتم وراق فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاریؒ سے پوچھا کہ آپ کے دل میں جس وقت حفظِ حدیث کا شوق پیدا ہوا آپ کی عمر کتنی تھی؟ آپ نے فرمایا۔ عَشْرُ سِنِيْنَ اَوْ اَقَلَّ (دس سال یا اس سے بھی کم)

حافظہ آپ کا حافظہ اس غضب کا تھا کہ نوٹ کرنے کی چنداں ضرورت نہ رہتی۔ احادیث سنتے ہی ازبر ہو جاتیں۔ حاشد بن سہیل کہتے ہیں "ہم بصرہ میں مختلف شیوخ کی درسگاہوں میں جایا کرتے تھے لیکن امام بخاریؒ لکھتے نہیں تھے۔ ہم ہر روز ان سے کہتے میاں آپ بھی لکھا کریں۔ اور اپنا وقت ضائع نہ کریں۔ آخر ایک دن ہمارے اصرار پہ آپ نے تنگ آ کر کہا۔ "سناؤ تم نے کیا لکھا ہے" سب ساتھیوں نے اپنے اپنے اجزاء نکال کر سنا دیے۔ تو پھر آپ نے زبانی ہی ان کے علاوہ مزید پندرہ ہزار حدیثیں سنا دیں۔ بلکہ ہم نے اپنی تحریروں کو ان کی یاد سے

درست کیا۔[1]

علم الاسناد حفظِ حدیث کے علاوہ آپ کی زیادہ تر توجہ اسناد کی طرف تھی کیونکہ صحیح اور غیر صحیح احادیث پہچاننے کا دار و مدار سند ہی پر تھا۔ ابتدائے تعلیم یعنی کم سنی میں آپ محدثین کے حلقہ درس میں شامل ہونے لگے اور پھر بڑے بڑے جہاندیدہ فنِ حدیث سے قوتِ ضبط اور حدیث دانی میں خراجِ تحسین حاصل کیا۔ چنانچہ علامہ داخلیؒ جو کہ اس وقت بخارا کے بڑے بلند پایہ محدث تھے اور ان کی درسگاہ شہرہ آفاق تھی اور حلقہ تلامذہ بہت وسیع تھا۔ ایک دن حسبِ معمول درس دے رہے تھے۔ امام بخاریؒ بھی حلقہ درس میں شامل تھے۔ علامہ داخلیؒ نے ایک حدیث کی سند یوں بیان کی۔ "سفیان عن ابی الزبیر عن ابراھیم"۔

امام بخاریؒ نے مؤدبانہ عرض کیا۔ " ان ابا الزبیر لم یَروِ عَنْ ابراھیم"۔

ابو الزبیر نے ابراہیم سے نہیں روایت کیا۔ جس سے حضرۃ الامام کا یہ مطلب تھا کہ آپ حدیث کی سند میں غلطی کرتے ہیں۔ علامہ داخلی چونک پڑے اور برہم ہو کر امام بخاریؒ کو بچہ سمجھ کر ڈانٹ پلا دی۔ تو امام بخاریؒ نے انتہائی متانت اور سنجیدگی سے عرض کیا۔ " اگر آپ کے پاس اصل ہو تو اس کی طرف مراجعت فرمائیے"۔ چنانچہ علامہ داخلی گھر تشریف لے گئے اور اصل مسودہ کو ملاحظہ فرمایا۔ تو اپنی غلطی پر آگاہ ہو گئے۔ لیکن سند کی تصحیح تا حال باقی تھی۔ تو انصاف پسند محدث نے ارادہ انصاف یا یوں کہیے کہ امتحاناً سند کی تصحیح کا سوال امام بخاریؒ رحمۃ اللہ علیہ پر پیش کیا۔ اور آتے ہی فرماتے ہیں "کَیْفَ هُوَ یَا غُلَامُ"۔

برخوردار تو پھر صحیح سند کیسے ہے؟ امام المحدثین نے برجستہ عرض کیا۔ صحیح سند یوں ہے۔ "الزبیر بن عدی عن ابراھیم"۔

علامہ داخلی نے قلم اٹھا کر اپنی کتاب کی تصحیح کر لی۔ اور ندامت آمیز لہجہ میں فرمایا۔ "تمہارا قول صحیح تھا اور غلطی میری تھی"۔ کسی نے امام بخاریؒ سے دریافت کیا۔ بھلا جب آپ نے علامہ داخلی کی یہ غلطی نکالی اس وقت آپ کی عمر کیا تھی۔ فرمایا "گیارہ برس"۔

---

[1] مقدمہ فتح الباری ص ۴۹۲۔

آپ کی موجودگی میں تو بڑے بڑے اساتذہ درس دیتے ہوئے مرعوب ہو جایا کرتے تھے۔ وہ حدیث پڑھ کر ایک نظر امام بخاریؒ کی طرف دیکھ لیتے۔ مبادا کوئی غلطی ہو گئی ہو۔ بلکہ امام بخاریؒ کے سامنے اپنے مسودات پیش کرتے کہ وہ ان کی تصحیح فرمادیں۔ چنانچہ محمد بن سلام بیکندی جو کہ امام بخاریؒ کے شیخ ہیں نے امام بخاریؒ سے کہا کہ میری کتاب کو دیکھو اور اس میں جو غلطی ہے اس کی تصحیح کر دو۔ تو کسی نے علامہ بیکندی سے از راہ حیرت پوچھا:

مَنْ هٰذَا الْفَتٰی؟ (یہ نوجوان کون ہے)

سائل کا مفہوم یہ تھا کہ آپ شیخِ وقت اور امام فن ہونے کے باوصف ایک لڑکے سے فرمار ہے ہیں کہ میری کتاب کو دیکھ کر اس کی اغلاط درست کر دو۔ تو علامہ موصوف نے جواب میں فرمایا:

هٰذَا الَّذِیْ لَیْسَ مِثْلُهٗ (اس کی کوئی نظیر نہیں ہے)

اور خود علامہ بیکندی فرمایا کرتے کہ جب محمد بن اسمٰعیل میرے حلقہ درس میں آتے ہیں تو مجھے حدیث بیان کرنے میں تامل ہوتا ہے۔ اور میں خوف محسوس کرتا ہوں کہ کہیں محمد بن اسمٰعیل کے سامنے غلطی نہ کر جاؤں۔ علامہ حافظ ابن حجر نے علامہ بیکندی کے الفاظ نقل کیے ہیں۔

"كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيَّ مُحَمَّدُ بْنُ اِسْمٰعِيْلَ تَحَيَّرْتُ وَلَا اَزَالُ خَائِفًا مِنْهُ يَعْنِي اَنْ تَخْطُئَ بِحَضْرَتِهٖ"

تلاش حدیث اور شرف حج امام بخاریؒ نے سولہ سال کی عمر تک بخارا کے شیوخ اور محدثین سے تحصیل کیا اور وطن سے فارغ ہو کر آپ نے حجاز کا عزم فرمایا، جو علوم اسلامیہ کا مرکز اور رسول اللہ کے رسول کا مسکن تھا۔ جیسا کہ امام بخاریؒ کے کاتب ابن ابی حاتم وراق بیان فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔ کہ جب میں نے عبد اللہ بن مبارک اور وکیع کی مصنفات کو ازبر کر لیا اور اہل رائے کے کلام کو سمجھ چکا تو میں نے حجاز کا سفر کیا۔ میری عمر اس وقت سولہ سال کی تھی۔ سولہویں برس اپنی والدہ کے ساتھ مکہ معظمہ پہنچے۔ آپ کے بڑے بھائی احمد بھی اس سفر میں ہم رکاب تھے۔ والدہ ماجدہ اور برادر اکبر نے تو بعد از حج بیت اللہ وطن کو مراجعت فرمائی لیکن امام صاحب نے مکہ معظمہ میں اقامت اختیار فرمائی اور احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر علوم اسلامیہ کے شوق فراواں میں والدہ اور بھائی کی مفارقت خندہ پیشانی سے قبول کر لی اور تحصیل و تکمیل

کے لئے شیوخ مکہ کی درس گاہوں میں حاضری دینا شروع کی۔ مکہ معظمہ کے ائمہ فن اور مرجع فلائمن محدثین میں سے علامہ حمیدیؒ، امام ابوالولید الازرقی اسمٰعیل بن سالم وغیرہم خاص امتیاز رکھتے ہیں۔

البلد الامین کے بعد مدینۃ الرسولؐ کی طرف رخ کیا۔ یُوْشِکُ اَنْ یَّضْرِبَ اَکْبَادُ الْاِبِلِ لوگ اپنے اونٹوں پر سوار ہو کر مدینہ کا رُخ کریں گے۔ الحدیث میں جس کی مرجعیت کا اشارہ کیا گیا ہے، عمر عزیز کے اٹھارویں سال ۲۱۲ ہجری میں مدینہ پہنچے اور اس دار الہجرت میں اپنی بے مثل کتاب تاریخ کبیر کا مسودہ چاندنی راتوں میں رقم فرمایا۔

الغرض شوقِ تحصیلِ حدیث میں بصرہ اور بعد ازاں کوفہ کے لئے رختِ سفر باندھا اور پھر بغداد کا۔ اور بغداد چونکہ خلافتِ عباسیہ کا دار الحکومت تھا۔ حکومت کی قدر افزائیٔ علم نے بغداد کو علوم کا مرجع بنا دیا تھا۔ دنیا کے اطراف و اکناف سے اہلِ کمال وہاں جمع ہو گئے تھے۔ اس لئے بار ہا بغداد کا سفر اختیار فرمایا۔ اور بغداد کے جلیل القدر ائمہ حدیث و شیوخ میں احمد بن حنبل، شریح بن نعمان، حجر بن عیسیٰ الصباغ وغیرہم خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔ علامہ ابو علی غسانی تقیید المھمل میں ذکر فرماتے ہیں۔ امام بخاریؒ آخری دفعہ بغداد سے رخصت ہونے لگے جو غالباً امام موصوف کا بغداد کے لئے آٹھواں سفر تھا اور امام احمد بن حنبلؒ سے بغرض الوداعی ملاقات گئے۔ تو امام موصوف نے جذبات سے بھرپور دردناک لہجہ میں بڑی حیرت سے فرمایا:

"اتترك الناس والمصر والعلم وتصير الى خراسان" اور پھر جب ابو طاہر حاکم بخارا نے امام بخاریؒ کو بخارا سے نکلوانے کی تدبیر کی تو امام بخاریؒ، امام احمد بن حنبلؒ کے ان جذبات کو یاد کر کے انتہائی افسردہ ہو کر فرماتے تھے۔ "الآن اذکرہ"

وہ باتیں اور یادیں مجھے اب یاد آتی ہیں۔

اس کے بعد شام۔ مصر۔ جزیرہ کی طرف حدیث کے لیے سفری صعوبتوں کا سامنا فرما کر وہاں کے محدثین سے استفادہ فرمایا۔

چنانچہ خطیب بغدادی فرماتے ہیں۔

ورحل البخاری الی محدثی الامصار وکتب بخراسان والجبال ومدن العراق کلها وبالحجاز والشام والمصر وورد بغداد دفعات۔

یعنی امام بخاریؒ نے ان تمام شہروں کے محدثین کی طرف سفر کیا۔ اور خراسان اور جبال خراسان اور عراق کے تمام علاقوں اور حجاز، شام اور مصر میں حدیثیں لکھیں اور بغداد میں تو بار ہا گئے۔

جعفر بن محمد —— فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاریؒ سے سنا۔

"کتبت عن الف شیخ عن العلماء زیادۃ ولیس عندی حدیث الا اذکر اسنادہ۔

ایک ہزار سے زائد شیوخ محدثین سے حدیثیں لکھیں۔ اور سب کی سب اسانید کے ساتھ لکھیں۔ الغرض آپ تحصیل حدیث کے سلسلہ میں شہر شہر گھومے اور بمصداق شعر۔

یومًا بجذ وی و یومًا بالعقیق
و بالعذیب یومًا و یومًا بالخلیصاء

خدمت علم حدیث کے لئے اپنی جان اور مال کی قطعًا کوئی پرواہ نہ کی۔

شکر اللہ مساعیہ۔

امام کے شیوخ کی رائیں استاد کی رائے اپنے شاگرد کی نسبت جیسے صحیح اور معتبر ہوتی ہے دوسرے لوگوں کی نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ استاد، شاگرد کی فہم و فراست، محنت و شوق، طباعی اور ذہانت سے پوری طرح واقف ہوتا ہے۔ اس لئے امام بخاریؒ کے شیوخ کی رائیں ان کے متعلق جو ہیں ان سے ان کی ذہانت اور اہمیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ اسمٰعیل بن ابی اویس۔ امام بخاریؒ اور امام مسلم کے شیخ ہیں۔ اور امام مالک کے شاگرد ہیں۔ امام بخاری جب ان کے مسودات سے صحیح احادیث کا انتخاب کرتے تو وہ خود بھی ان منتخب شدہ احادیث کو لکھ لیتے اور فخریہ بیان کرتے کہ یہ احادیث محمد بن اسمٰعیل کی منتخب کردہ ہیں۔ ایک روز انہوں نے امام بخاریؒ سے فرمایا۔ "تم میری ساری کتابوں کو دیکھ لو اور جس قدر مال و دولت میرے پاس ہے وہ تم لے لو، اور میں تاحیات ممنون رہوں گا۔

ایک دن محدثین نے جمع ہو کر امام بخاری سے کہا۔ "کہ آپ شیخ (اسمٰعیل بن ابی اویس) سے سفارش کیجئے کہ آج کچھ حدیث کا درس بڑھا دیں"۔ امام بخاری نے سفارش کی، تو شیخ اسمٰعیل نے اس حد تک سفارش کی قدر کی کہ لونڈی کو بلایا اور حکم دیا کہ اشرفیوں کی ایک تھیلی لے آؤ۔ اشرفیوں کی تھیلی لائی گئی تو امام بخاری سے کہا کہ اسے تقسیم کر دو۔ امام بخاری نے عرض کیا کہ میں نے تو درس میں اضافہ کی درخواست کی تھی۔ نہ کہ

اس کے لئے۔

شیخ اسمٰعیل نے فرمایا۔ "کہ آپ کی سفارش منظور ہے یہ اُس پر اضافہ ہے"۔

عبدان بن عثمان مروزی کہتے ہیں "میں نے اپنی ان دونوں آنکھوں سے کوئی جوان ان سے زیادہ حدیث کا جاننے والا اور صاحب بصیرت نہیں دیکھا اور اشارہ کیا امام بخاری کی طرف۔

امام ابو عاصم نبیل جن کی شاگردی پر بڑے بڑے اہل کمال کو ناز تھا۔ ایک مرتبہ ان کی مجلس میں امام بخاری بھی حاضر تھے۔ حاضرین میں سے ایک نے کہا۔

هٰذَا الغلَامُ يَنَاطِحُ الكباش (یہ لڑکا بڑے علماء پر فائق ہے)

منذر بن سعید۔ جو امام مالک، لیث اور اسمٰعیل بن جعفر کے شاگرد ہیں۔ اور امام مسلم، امام ترمذی، ابو داؤد اور نسائی کے شیخ ہیں۔ اور امام حمیدی اور امام احمد ان کے ساتھیوں میں سے ہیں فرماتے ہیں "کہ میں محدثین، فضلاء، عباد اور زہاد کی خدمت میں مدتوں رہا اور ان سے خوشہ چینی کی، لیکن جب سے ہوش سنبھالا ہے، محمد بن اسمٰعیل جیسا جامع کمالات نہیں دیکھا۔ امام بخاریؒ فہم و فراست، عقل و دانش اور حق گوئی و بے باکی کے اعتبار سے ایسے ہی تھے جیسے صحابہ میں حضرت عمرؓ۔

امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ خراسان کی سرزمین نے امام بخاریؒ جیسا کسی کو پیدا نہیں کیا، اور امام احمد کے صاحبزادے نے اپنے والد سے حفاظِ حدیث کے متعلق دریافت کیا، تو انہوں نے سب سے پہلے امام المحدثین کا نام لیا۔

فتح بن نوح نیشاپوری کہتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ علی بن المدینی کی درس گاہ میں موجود تھا۔ امام المحدثین اُن کی دائیں جانب بیٹھے تھے۔ جب علی بن المدینی کوئی حدیث بیان کرتے۔ تو مرعوب ہو کر امام المحدثین کی طرف نظر اٹھا کر دیکھ لیتے کہ کہیں کوئی غلطی تو نہیں ہوئی۔ اور علی بن المدینی کے متعلق امام بخاری خود فرماتے ہیں۔ کہ میں نے کسی ذی علم کے پاس علی بن المدینی کے بغیر اپنے آپ کو کم تر نہیں جانا، کیونکہ وہ بڑے صاحب کمال تھے۔ اور جب اس بات کا ذکر علی بن المدینی سے کیا گیا تو وہ فرمانے لگے۔

"دَعُوا قولَهٗ فَاِنَّهٗ مَا رَاٰی مِثْلَهٗ۔

(ان کی بات نہ کرو، اس لئے کہ ان کی کوئی نظیر نہیں ہے)

ابو بکر مدینی فرماتے ہیں کہ ہم لوگ ایک دن اسحاق بن راہویہ کی مجلسِ درس میں تھے، وہ ایک

حدیث پر پہنچے جس کی سند میں ایک صحابی کے شاگرد عطا کنجارانی تھے۔ اسحاق بن راہویہ نے امام بخاری کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا۔ "ایش ھی (ای شیءٍ ھی) امام بخاری نے فرمایا، کنجاران یمن کا ایک گاؤں ہے۔ حضرت امیر معاویہؓ نے اپنے دورِ خلافت میں ایک صحابی کو یمن بھیجا تھا۔ اس وقت عطا کنجارانی نے یہ حدیث ان سے روایت کی تھی۔ تو اسحاق بن راہویہ نے اس تحقیق کو سن کر فرمایا۔ آپ نے بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے، گویا کہ آپ اس وقت وہاں موجود تھے۔

حفظ وضبط امام المحدثین حضرت محمد بن اسمٰعیل بخاری رحمۃ اللہ علیہ دارالحکومت بغداد تشریف لے گئے جو کہ علمی ترقی کے اوج پر تھا اور ارباب کمال متکلمین، محدثین، فقہا، فضلاء اطراف عالم سے سمٹ کر بغداد میں جمع ہو گئے تھے۔ اس کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ صرف فضلاء اطبا کی تعداد نو سو (۹۰۰) تھی۔ بقول مسلم بن ابراہیم "میں نے آٹھ سو (۸۰۰) شیوخ سے فنِ حدیث حاصل کیا اور پل کو عبور نہیں کیا" یعنی ایک ہی شہر بغداد میں آٹھ سو اساتذہ حدیث ان کو ایسے مل گئے جو شیخ کا لقب حاصل کر چکے تھے۔

تمام دارالخلافت کے محدثین نے بالاتفاق امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے کمال فی الحدیث، حفظ، ذکاوت اور مبصریت فی الحدیث کے امتحان کے لئے ایک تدبیر بنائی۔ طے یہ پایا کہ سو (۱۰۰) حدیثوں کے متون اور اسانید کو الٹ پلٹ کر دس دس حدیثیں دس آدمیوں کو بانٹ دیں۔ اور یہ کہ امام بخاری کی مجلس میں جا کر ہر ایک آدمی ان سے باری باری یہ حدیثیں پوچھے اور پھر دیکھئے آپ کا ردِ عمل کیا ہوتا ہے چنانچہ وقت مقررہ پر خلقت امڈ پڑی۔ جب مجلس جم گئی اور بہت سے لوگ بغداد اور خراسان کے حاضر تھے۔ تو ان دس آدمیوں میں سے ایک اٹھا اور اس نے ان دس حدیثوں میں سے ایک حدیث سنائی۔ امام بخاری نے کہا: لا ادری (میں اس حدیث کو نہیں پہچانتا) پھر اس نے دوسری حدیث پوچھی۔ امام بخاری نے کہا: لا ادری (میں نہیں پہچانتا) حتیٰ کہ دسوں آدمیوں نے سو احادیث پڑھ دیں اور آپ کا جواب وہی رہا۔ "لا ادری" اب جو علماء تھے وہ تو تاڑ گئے کہ یہ شخص سمجھ دار ہے اور جو نادان تھے وہ امام بخاری کو کم علم سمجھے۔ اب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ پہلے شخص کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا کہ پہلی حدیث جو تو نے پڑھی وہ اس طرح ٹھیک ہے اور دوسری اس طرح اور تیسری اس طرح حتیٰ کہ اس کی دسوں حدیثوں کو اسی ترتیب کے ساتھ صحیح اسناد اور صحیح متن کے ساتھ پڑھ کر سنایا۔ پھر آپ دوسرے شخص کی طرف متوجہ ہوئے۔ اور پھر تیسرے کی طرف۔ اور دسوں سے اسی طرح بیان کیا۔

اسی طرح جب امام بخاری نے علی الترتیب سو کی سو احادیث کو اصل اسناد اور متن کے ساتھ ملا کر سنا دیا تو اہلِ علم دنگ رہ گئے اور سب لوگوں نے ان کے حافظ اور فضیلت کا اقرار کیا۔ اور زیادہ حیرت اس بات پر تھی کہ آپ نے ان کی قائم کردہ ترتیب بھی قائم رکھی۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں اس نقل سے امام بخاریؒ کا حافظہ معلوم ہوتا ہے۔ اوّل تو غلط حدیثوں اور سندوں کو صحیح کرنا دوسرے بہ ترتیب پھر سو حدیثوں کا بیان کرنا دونوں سخت مشکل ہیں۔ حالانکہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان حدیثوں کو ایک ہی بار سنا تھا۔

ابوالازہر بیان کرتے ہیں کہ سمرقند میں چار سو محدث تھے۔ سب کے سب جمع ہوئے امام بخاری کو مغالطے دیتے ہوئے ۷ روز تک ایڑی چوٹی کا زور لگایا۔ شام کی اسناد عراق کی اسناد میں ملا دیں اور عراق کی حرم میں اور حرم کی یمن میں باوجود اس کے ایک غلطی بھی امام بخاری سے سند و متن میں نہ کرا سکے۔

ابوبکر کلوذانی فرماتے ہیں کہ میں نے امام محمد بن اسمٰعیل بخاری جیسی کوئی شخصیت نہیں دیکھی۔ جس کتاب کو اٹھا کر ایک نظر دیکھتے یاد فرما لیتے۔

(باقی)

(بقیہ تعزیراتِ اسلام)

قتل مقتول کے اولیاء کے ہلاک ہونے کا سبب ہو گیا، اس طرح کہ اولیاء بدلہ لینے کے درپے ہوں گے اور قاتل اپنے نفس سے دفاع کرے گا۔ اس طریقہ سے دو قبیلوں کے درمیان جنگ ناگزیر ہو گی۔ لہٰذا جب قاتل کو قصاص میں قتل کیا جائے گا تو اس سے لڑائی کی آگ بجھ جائے گی۔ اور اولیاءِ مقتول کے قتل ہونے کا سبب رفع ہو جائے گا۔ اور ارتفاع سبب سے مسبب یعنی اولیاء کا قتل ہو جانا بھی مرتفع ہو گا۔ یعنی اولیاء مقتول میں سے ہر فرد کو قصاص لینے کی وجہ سے زندگی عطا ہو گی، گویا قاتل نے اولیاءِ مقتول کے قتل ہونے کے سبب کو ختم کر کے ان میں سے ہر ایک فرد کی زندگی کو بچا لیا۔ لہٰذا یہ جبر اسی طرح کا نقصان ہو گیا جس طرح کہ ایک کے بدلے میں ایک کو قصاص میں قتل کرنے سے یا جماعت کو ایک کے بدلے میں قتل کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔[1]

(باقی)

---

[1] البدائع۔ جلد ۷ ص ۲۹۳۔

حیاتِ انسانی کا مقام

رُوح اور نیچر کے تسلسل میں

از

ڈبلیو ہیٹلر (W. HEITLER)

مترجم : خورشید رضوی

دوسری قسط

(۴)

ہم ارتقاء کے ایک مسئلے سے بات کا آغاز کرتے ہیں :-

" رویوں کی مشابہتیں بذاتِ خود کسی باہمی رشتے کی دلیل نہیں ہوا کرتیں "

بالفرض اگر انسان اور بندروں کے اجداد ایک بھی تھے ——— (جو ابھی کسی طرح مسلّم الثبوت نہیں) ——— تو بھی موجودہ علم کی رُو سے یہ کوئی تیس ملین (یعنی تین کروڑ) سال پہلے کی بات ہے۔ چنانچہ انسان اور بندر میں قریبی رشتہ نہیں ہے۔ یا اگر اسے ایک حقیقت فرض کر ہی لیا جائے تب بھی زمانی اعتبار سے یہ یقیناً بہت ہی دُور کی بات ہے:

یہ دعویٰ دو ٹوک انداز میں کیا جا سکتا ہے کہ انسان ایک ذہین قسم کا بندر نہیں ہے - وہ اپنی ہیئتِ ترکیبی کے اعتبار سے ہر حیوان سے مختلف ہے۔ اس کا سبب صرف اوزاروں کی ایجاد نہیں۔ بلکہ یہ امتیاز ایک اور سطح کا امتیاز ہے۔ انسان ایک ایسی مخلوق ہے جسے ذہن وخیال (MIND) سے نوازا گیا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ اسے ایک ایسا آلہ عطا ہوا ہے جو اسے ذہن وروح کی دنیا کی ایک ہلکی سی جھلک دیکھ لینے کے قابل بناتا ہے۔ ریاضیاتی تعقل کے مسئلے پر

بات کرتے ہوئے ہم اس مسئلے کو پہلے بھی زیرِ بحث لا چکے ہیں۔

تاہم یہ مسئلہ، بطورِ آغاز، بالکل ہی سیدھا سادا اور عام سا ہے۔ ایک انسان فقرہ چُست کر سکتا ہے یا مثلاً، ایک استاد کی حیثیت سے مشقی کا پیاں جانچ سکتا ہے۔ زبان سے ادا ہونے والا ہر جملہ، خواہ کتنا ہی عام سا کیوں نہ ہو، خالصتاً انسانی شے ہے۔ کوئی بندر کاپیاں نہیں جانچ سکتا۔ اگرچہ جانوروں کے مابین ابلاغ ——— (بلکہ انسان اور حیوان کے مابین بھی) ——— واضح طور پر موجود ہے۔ تاہم تصوری زبان (CONCEPTUAL LANGUAGE) صرف انسانی خاصہ ہے اور فقط انسانوں ہی کے مابین ممکن ہے۔ ہم اس نکتے کا جائزہ آگے چل کر پھر لیں گے۔

ایک مثال یہ لیجئے کہ ذہن در روح ارفع ظہور میں وہ سائنسی بصیرت بھی شامل ہے جو کسی تخلیقی انسان کو بطورِ وجدان ودیعت ہوتی ہے تاہم کوئی اور انسان بھی جو اس بصیرت کے اخذ و قبول کی صلاحیت رکھتا ہو، اس کا اکتساب کر سکتا ہے۔ ایک طفلِ مکتب جو بعد از خرابیٔ بسیار یہ سمجھنے میں کامیاب ہو گیا کہ دو ضرب تین اور تین ضرب دو مساوی ہوتے ہیں، اس کے ذہن میں بھی ماورائے عالم کی جانب ایک ننھا سا دریچہ کھل گیا ہے۔ ذہن کی یہ بے انت دنیا ان سب کے لئے بھی کھلی ہے جو فن (ART) کو سمجھنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔

ذہنی و روحانی ادراک کے مزید ارفع تر مدارج بھی موجود ہیں۔ انسانی ذہن کی رسائی کی حدود ان روشن دماغیوں اور الہامات تک پہنچتی ہیں جو عظیم ترین انسانوں کو ارزانی ہوئے بطورِ نمونہ چند ایک نام مثلاً موسیٰؑ، بدھ، سینٹ پال، اور دانتے، لئے جا سکتے ہیں۔ اور بعض کے تو نام تک ہمارے علم میں نہیں۔ انسان اور حیوان کے مابین امتیاز پر بحث کرتے ہوئے ہمیں ان عظیم شخصیات کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ آخر یہ سب زندہ و موجود انسان تھے۔ بحث کو رفعتوں کے صرف ادنیٰ مدارج تک محدود کر لینا غیر سائنسی طریق کار ہے۔

انسانی ذہن (MIND)، جسم میں بھی جاری و ساری ہے۔ بادی النظر میں انسانی جسم، کسی حد تک، ایک دودھ پلانے والے جانور (MAMMAL) سے مشابہت رکھتا رکھتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ، ذہن کے لئے ایک ظرف کا کام بھی دیتا ہے، یہ

حقیقت نہ صرف دماغ کے برتر جم سے آشکارا ہے بلکہ بعض دوسرے بنیادی امتیازات سے بھی واضح ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر انسانی حنجرہ (LARYNX)، پوری حیوانی دنیا میں اپنی نظیر نہیں رکھتا۔ صرف انسانی حنجرہ ہی گفتار کا حامل ہو سکتا ہے۔ روحانی عطیات اور روحانی تقاضے، جسمانی ساخت سے ہم کنار نظر آتے ہیں۔

روح یا جسم نہ صرف جسم میں سرایت رکھتا ہے بلکہ اس سے قبل کے مدارج کے تمام تر قوانین و نتائج پر تفوق بھی حاصل کر لیتا ہے۔ جبکہ میں یہ سطور تحریر کر رہا ہوں، میری انگلیاں اور میرے جسم کے اور کئی اعضاء حرکت کر رہے ہیں۔ یہ سب ایسے انداز میں متحرک ہیں کہ جن خیالات کا میں اظہار چاہتا ہوں ان کا اظہار تحریر میں ہو سکے۔ یہ تصور کرنا سخت مضحکہ خیز ہوگا کہ انگلیوں کی یہ حرکت محض قوانینِ طبعیات یا محض حیاتیاتی و نباتاتی قوانین کے تابع ہے۔ یہی بات اس وقت بھی صادق آتی ہے جب میں بولتا ہوں یا پیانو بجاتا ہوں۔ میرے خیالات دانشمندانہ ہوں یا احمقانہ —— یہ خارج از بحث ہے...... وہ بہر حال ایک "ذہنی عمل" ہیں۔

یعنی اب ہمارے سامنے پھر تاثیرات کی ایک نئی ترتیب ابھر آئی ہے۔ جو گزشتہ تینوں سلسلۂ مراتب پر فائق ہیں۔ یہ چوتھی ترتیب انسانی ذہن یا روح ہے۔ اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ جسم انسانی حیاتیت کی ایک بالاتر سطح پر فائز ہو چکا ہے —— یعنی ذہن یا روح کے سریان کی سطح۔ اس مسئلے پر مزید بحث آگے آتی ہے۔

اس طرح انسان بیک وقت چار مختلف نوعیت کی دنیاؤں کا مکیں ہے۔ وہ عالم مادے میں بھی شریک ہے۔ نباتی سطح حیات میں بھی، نفسی سطح زلیست میں بھی، اور عالم ذہن و روح میں بھی۔ یہ چاروں دنیائیں بہر رنگ و بہر حال، روزمرہ زندگی میں انسان کے اندر "ناقابل تجزیہ کل" کی صورت میں باہم آمیز ہوتی رہتی ہیں۔

چنانچہ بنیادی طور پر بنی نوع انسان پر اثر انداز ہونے کی بھی چار مختلف صورتیں ہیں۔ مثال کے طور پر علاج ہی کو لے لیجئے۔ دنیا بھر میں آج جو طریق رائج ہے وہ خالصتہً مادی ہے، یعنی کیمیاوی و طبعی اثر اندازی۔ یہ ہماری سائنس کے عین حسبِ حال ہے جس کی تشکیل

ہی ایک ایسی جہت میں ہوئی ہے جس پر مادیت کا غلبہ تھا۔ ساتھ ہی ساتھ سائیکی کی وساطت سے اثر اندازی ـــــ یعنی نفسیاتی علاج (PSYCHOTHERAPY) بھی بہت اہمیت حاصل کر گیا ہے۔ وہ طریقِ علاج جو براہ راست نباتی سطح حیات پر اثر ڈالتا ہے کس میرسی کے عالم میں ہے۔ بایں ہمہ وہ از حد خوشگوار شے ہو سکتی ہے۔ اس جہت میں ہومیوپیتھی اور نیچروپیتھی کے دعاوی کس حد تک حق بجانب ہیں یہ میرے حیطۂ علم سے باہر ہے ...... شاید علاج بالموسیقی جیسے طریق کو علاج بالذہن یا علاج بالروح کی ایک صورت تصور کیا جا سکتا ہے۔

مندرجہ بالا اشارات محض اس لئے ہیں کہ مزید افکار کو مہمیز کر سکیں۔

(۵)

ہنوز بہت کچھ باقی ہے جو بنیادی طور پر انسان کو حیوانوں سے متمیز کرتا ہے۔ ہم صرف چیدہ چیدہ خصوصیات پر ہی بات کر سکتے ہیں۔ کم از کم دو خصوصیات قابل ذکر ہیں۔ ایک یہ کہ صرف انسان ہی کو انفرادی ضمیر عطا ہوا ہے۔ انسان جانتا ہے، یا جان سکتا ہے کہ اچھا کیا ہے اور برا کیا ہے۔ ہم کسی جانور کو دوسرے جانور کے چیر پھاڑ کھانے پر موردِ الزام نہیں ٹھہرا سکتے اس کے پاس کوئی اور متبادل طرز عمل ہے ہی نہیں۔ اس کی ہیئتِ ترکیبی میں چیر پھاڑ کھانے کا ایک جبری تقاضا مضمر ہے۔ یہ درست ہے کہ بہت سے انسانوں کے ضمیر از حد غیر ترقی یافتہ یا سرے سے نا ترقی یافتہ ہوتے ہیں جبکہ بعض لوگ غیر معمولی حد تک قوی ضمیر کے مالک ہوتے ہیں۔ بہر حال ایک افتادِ طبع کے طور پر یہ خالصتہً ایک انسانی وصف ہے۔

ایک اور وصف جو لائقِ ذکر ہے، "شعورِ ذات" ہے ـــــ اپنی شناخت کا شعور ـــــ یہ کہ "میں میں ہوں، کوئی دوسرا نہیں ہوں"۔ اس بات کی قطعاً کوئی شہادت نہیں مل سکتی کہ حیوانوں کو بھی ایسا کوئی شعور حاصل ہے۔ انسان اپنی ذات کا جائزہ لینے پر قادر ہے۔ اور اس کی شہادت حرف و زبان (LANGUAGE) سے مہیا کرتا ہے اور یہ وہ شے ہے جس سے حیوانات قاصر ہیں۔ انسانوں میں شعورِ ذات کی یہ کیفیت کمی بیشی کے اعتبار سے بہت تفاوت رکھتی ہے۔ عامی سطح کا انسان جس قسم کا مظہر ہے، اس کے پیشِ نظر تو بسا اوقات اس امر میں بھی

شک آن پڑتا ہے کہ آیا مکمل انسانی انفرادیت سے سب انسانوں متصف سمجھا بھی جا سکتا ہے یا نہیں — دوسری طرف ایسے انسان بھی ہیں جن کی انفرادیت حد درجہ بھرپور اور نمایاں ہے۔ — (اسے انانیت اور خود مرکزیت کے مترادف نہ سمجھا جائے) — نابینا فرانسیسی فلسفی، JAQUES LUSS — EYRAN — نے اپنے رسالے "AGAINST THE POLLUTION OF EGO" میں کمزور یا مضبوط خودی (EGO) رکھنے والے لوگوں کا ذکر کیا ہے۔ یہ "خودی" یا "ذات" ہی ذہنی و روحانی انسان کا اصل جوہر ہے۔

یہ امر یقینی نظر آتا ہے کہ انسان کے اس نوخیز شعورِ ذات ہی نے اسے اس کی انفرادی شخصیت کے لافانی ہونے کا ایقان مہیا کیا ہے۔ قبروں میں پائی جانے والی اشیاء سے اس امر کی نشاندہی ہوتی ہے کہ وسط حجری انسان (NEANDERTHAL MAN) بھی حیات بعد الممات پر یقین رکھتا تھا۔ یہی یقین، قریب قریب سبھی تہذیبوں میں مروج و مسلم رہا۔ اور شاید آج کی تہذیب ہی وہ واحد تہذیب ہے جس میں یہ روبہ زوال ہے۔ چونکہ یہ مسئلہ انسان کے حوالے سے، خصوصاً معالجین کے نقطۂ نظر سے ازحد اہم ہے لہٰذا اس پر گہری نظر ڈالنا ضروری ہے۔

ہم نے جسم اور ذہن و روح کے ادغام و اتحاد کا جو نظریہ پیش کیا ہے وہ بادی النظر میں مادی وجسمانی وجود سے الگ کسی سطح زندگی کے تصور سے متصادم دکھائی دیتا ہے۔ تاہم یہ استنتاج یکسر غلط ہوگا کہ جسم و روح کا یہی مخصوص ارتباط، انسانی وجود کی واحد ممکن صورت ہے۔ انسان کی ارضی وجسمانی زندگی کے خطوط، بعض دوسری اشکالِ وجود کو محال نہیں ٹھہراتے اور اس ضمن میں ہم — اور مذہبی حلقے — دونوں ہی اس غلط استنتاج کے خطرے سے دوچار ہیں۔

ہزاروں برس کی تاریخ ادیان، جسے لاتعداد حاملینِ وحی و عرفان کی تائید حاصل ہے، حیات بعد الممات کی تصدیق کرتی ہے۔ ہمیں اس بحث میں زیادہ دور جانے کی ضرورت نہیں۔ روزمرہ موت وحیات بھی اس امر کے روشن دلائل مہیا کرتی ہے کہ بنی نوعِ انسان یقینی طور پر ایک غیر مادی وجود بھی رکھتے ہیں۔ یہ دلائل قریب قریب، قطعی ثبوت کے ہم پلہ ہیں۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مرتے ہوئے لوگ جو کافی دیر سے بیہوش پڑے ہوتے ہیں، موت سے فوراً پہلے سنبھالا

لے کر مکمل طور پر ہوش میں آجاتے ہیں اور اپنی شخصیت کا بھرپور اور ہمہ پہلو اظہار کرتے ہیں۔ اور یہ سب کچھ ایک ایسے جسم میں رونما ہوتا ہے جو یکسر تباہ شدہ اور لب مرگ ہے۔

اس ضمن میں ایک واقعے سے میں خاص طور پر متاثر ہوا جو کچھ ہی عرصہ ہوا میرے علم میں آیا۔ ذہنی طور پر معذور ایک نوجوان عورت جو اپنی بیس سالہ مبہم سی سطح حیات میں کبھی ایک لفظ بھی زبان پر نہ لائی تھی اور بظاہر اس نے اپنے گردوپیش میں کبھی خفیف سی دلچسپی بھی نہ لی تھی اپنی موت سے آدھ گھنٹہ بیشتر اچانک وہ نوحے گانے لگی جو ——— (دوسروں کے ساتھ اس کے ادارے میں گائے جاتے رہے تھے۔ اس کے معالج کے بقول وہ ایک زبردست مخی خلل (CERBRAL DEFECT) میں مبتلا تھی۔ گویا جسمانی سطح پر ایک اساسی خلل موجود تھا لیکن پھر بھی، ظاہر ہے کہ، انسانی جوہر نابود نہ ہو سکا تھا۔ ...... صرف انسان ہی گانے گا سکتا ہے، اور یہ تمیز کر سکتا ہے کہ کونسا گانا کس موقع و محل سے مناسبت رکھتا ہے تاہم یہ صحیح سالم انسانی جوہر اس خاتون کی ساری زندگی میں، ناقص جسم سے خدمت لینے اور اس کے وسیلے سے اپنا اظہار کرنے پر قادر نہ ہو سکا۔ صرف موت کی گھڑی میں اس جوہر کو جسم پر تصرف حاصل ہوا ——— صرف ایک بار ——— صرف آدھ گھنٹے کے لئے ......

اور اس طرح اس نے اپنی انتہائی قوت کا اظہار عین موت کی گھڑی میں کیا۔ جب جسمانی عنصر مرحلۂ انتقال میں ہوتا ہے اس لمحے باطنی انسانی جوہر اوپر اٹھ کر اقتدار کی ایک بالاتر سطح پر فائز ہو جانا چاہتا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ اس سے اس خیال کی تصدیق ہوتی ہے کہ موت دراصل فراقِ جسم ہے نہ کہ فنائے کامل۔ بصورتِ دیگر زندگی کے اختتام سے فوراً قبل اس خصوصی توانائی کی کیا توجیہ پیش کی جا سکتی ہے۔

(۶)

آئیے ایک بار پھر حقیقت الوجود کی ان سطحوں کا جائزہ لیں اور ان کی آفرینش اور نشوونما کی داستان کا کھوج لگائیں۔

طبیعیات کے جو قوانین ہمارے علم میں ہیں ان کی بنیاد پر ارتقائے کائنات سے متعلق

ماضی میں کسی مخصوص وقت کی تعیین من مانے انداز میں کر ڈالنا ممکن نہیں — اب تک مسلسل کائنات میں طبیعیاتی قوانین کی حجیت مسلم سمجھی جاتی رہی ہے۔ لیکن اگر زمان پر ایک نگاہِ بازگشت ڈالی جائے تو بالآخر تیس ہزار سے لے کر ایک لاکھ ملین سال قبل تک کے دور میں ایک مرحلہ انتہائی انفجاری میلان (MAXIMUM EXPLOSIVE TENDENCY) کا آتا ہے جس سے قبل کوئی "قبل" نہیں ہو سکتا۔ سائنس کی مبہم اصطلاح میں اس مرحلے کو "BIG BANG" کہہ کر پکارا جاتا ہے۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ یہ یادگار مرحلہ خود طبیعیاتی قوانین کا بلکہ غالباً خود اس شے کا بھی سرچشمہ تھا جسے عرفِ عام میں "وقت" کہتے ہیں۔ سائنس اس واقعہ کا فہم حاصل کرنے سے یکسر قاصر ہے۔ سائنسی فہم کا تقاضا یہ ہے کہ مخصوص قوانین کی اصطلاح میں کسی شے کی توضیح مہیا کی جائے۔ لیکن خود قوانین کی آفرینش توضیح کے دائرے سے باہر ہے۔

سادہ ابتدائی شکلِ حیات غالباً روئے زمین پر ایک یا دو ہزار ملین سال سے موجود ہے۔ نباتی و حیوانی زندگی کے قدیم ثابت شدہ آثار جو ہمیں مل سکے ہیں تقریباً چھ سو ملین سال پہلے تک کے ہیں — (یہ ہمیں حتمی طور پر معلوم نہیں کہ نباتی و حیوانی زندگی کا ظہور یکبار گی ہوا یا یکے بعد دیگرے) — اس کے بعد زندگی نے جستوں اور زقندوں کی صورت میں منازلِ ارتقا طے کرنی شروع کیں — (اگر لفظِ "ارتقاء" کو ہم یہاں کچھ دیر کے لئے جائز تصور کر لیں) — اور بالآخر آج کی از حد ترقی یافتہ اشکال یعنی پھلتے پھولتے اشجار، اور دودھ پلانے والے حیوانات تک پہنچ گئی۔ جیسا کہ پہلے ذکر ہوا، نسلی ارتقائی شجرے میں نسل انسانی کم از کم تیس ملین سال قبل حیوانات سے جدا ہوئی — (اگر نسل انسانی فی الواقع یکسر جداگانہ طور پر نمو پذیر نہیں ہوئی تو .....) — — پہلے پہل انسان کی ابتدائی صورتیں سامنے آئیں۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ کون سے مرحلے پر ہم انسانی ذہن یا روح کے وقوع کا حکم لگا سکتے ہیں البتہ آخری ایک لاکھ برس کے لگ بھگ عرصے پر اس کا اطلاق یقیناً ہوتا ہے۔ (مثلاً وسط حجری انسان جس کا دور کوئی ستر ہزار برس پہلے کا ہے) اس سے بیشتر کا کوئی ثبوت ہمارے پاس نہیں۔ اور اوزاروں کی تشکیل کوئی برہان قاطع نہیں۔

حقیقت الوجود کے اعتبار سے مختلف مدارج کا آغاز سلسلہ وار ہوا یا پھر ان کا ظہور روئے زمین

پر یکے بعد دیگرے عمل میں آیا۔ (پودے اور جانور ممکن ہے بیک وقت سامنے آگئے ہوں) ۔ جو بات وثوق سے کہی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ کسی کمتر سطح حیات سے کسی بالاتر سطح حیات کا ارتقاء پذیر ہونا مطلقاً خارج از امکان ہے ۔کمتر سطح، حقیقت الوجود کے حوالے سے فرو مایہ ہے۔ اور صرف انہی تصورات و قوانین پر محیط ہے جو اس سے متعلق ہیں ۔جب کہ بالاتر سطح میں حقیقت الوجود کے اعتبار سے تازہ کاری و جدت طرازی پائی جاتی ہے ۔ جو نئے تصورات و قوانین کے متقاضی ہے ۔عمل تسلسل میں اس امر کا سراغ سب سے زیادہ واضح اس مقام پر ملتا ہے ۔ جہاں حیوانوں میں ایک باطنی زندگی تشکیل پانے لگتی ہے ۔جمادی و نباتی زندگی کے قوانین میں دکھ یا تکلیف کا تصور موجود نہیں ۔ لہٰذا اس تصور کا خمیر بھی وہاں سے نہیں اٹھ سکتا کیونکہ یہ سراسر غیر منطقی بات ہوگی ۔تاریخ عالم میں کم از کم چار مواقع ایسے ہیں جہاں نوعیت کے اعتبار سے کوئی ایسی نئی شے اُبھر کر سامنے آئی ہے ۔ جسے کسی طرح بھی ارتقاء کا نتیجہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔

آج علم الحیات کے میدان میں ارتقائے حیات کا جو نمایاں ترین تصور تسلط گیر ہے ،یعنی "ڈارونیت" ——خصوصاً اپنی جدید ترین شکل میں "نوڈارونیت" (NEO-DARWINISM) —— اس میں اس اساسی حقیقت کو یکسر نظر انداز کر دیا گیا ہے ۔ صرف ایک ہی لفظ ایسا ہے جو حقائق کا سچا احاطہ کر سکتا ہے ۔اور وہ لفظ "تخلیق" ہے ۔اس کا مفہوم عین وہی ہے جو اس لفظ سے صاف طور پر ظاہر ہے ۔یعنی یہ کہ کوئی شے ایسی پیدا ہوئی ہے ۔جو اُن قوانین کی رُو سے پیدا نہیں ہو سکتی، یا نہیں ہو سکتی تھی ۔کہ جو اس سے ماقبل کی موجودات پر لاگو تھے ۔تاریخ کائنات —— (بشمول ارضی زندگی کے ظہور اور اس کی مکمل روئداد کے) —— کا احاطہ محض ارتقاء کے سائنسی تصور سے ممکن نہیں ۔اس تصور کو تصورِ تخلیق سے ہم کنار ہو کر چلنا پڑے گا۔

اس تخلیق پر مزید چند کلمات کہنے سے قبل آئیے ارتقائے حیات کا جائزہ ذرا اور قریب سے لیں ۔ہم کہہ چکے ہیں کہ ارتقاء کا عمل تیزی سے جستوں اور زقندوں کی صورت میں آگے بڑھا ۔ فی الواقع یہی تاثر ہمارے سامنے آتا ہے ۔ زمین پر اولین پودوں کے ظہور اور پھول لانے والے پودوں کے ظہور کے مابین دو سو پینسٹھ ملین سال کا فاصلہ ہے ۔ رینگنے والوں جانوروں (REPTILES) اور دودھ پلانے والے جانوروں (MAMMALS) کے درمیان سو ملین سال کا فصل ہے ۔ جب کہ ترقی یافتہ نباتی و حیوانی طبقات کی گوناگونی نسبتاً کم عرصہ میں سامنے آگئی ۔کسی قسم کے درمیانی

مراحل کا سراغ نہیں مل سکا۔ علم الحیات کے بعض ماہرین، یہ مفروضہ قائم کرتے ہیں کہ یہ بڑی زقندیں چھوٹے چھوٹے مراحل کے ایک تسلسل سے عبارت رکھتی تھیں لیکن ان درمیانی مراحل کے نشانات محو ہوگئے کچھ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ بڑی زقندیں ایک حادثۂ اتفاقی سے رونما ہوگئیں۔ اور ڈارونینی اصول انتخاب کی رو سے اُسی کی بقاء ممکن تھی جو مفید تر تھا۔ ——— (یعنی جس کا رخ بالاتر سطحِ وجود کی جانب تھا) ——— اس قسم کے حوادثِ اتفاقیہ کے امکان کا حساب لگایا جا سکتا ہے۔ یہ انتہائی، انتہائی، قلیل حد تک ہے۔ تاہم کوئی شخص جسے دودھ پلانے والے جانوروں کے دماغ یا شہد کی مکھی کی آنکھ کی کاملانہ ساخت کا دھندلا سا تصور بھی حاصل ہے وہ " حادثۂ اتفاقیہ" کے اس نظریہ کو بیہودہ بکواس سے زیادہ کوئی وقعت نہیں دے سکتا۔

ہم نہیں جانتے کہ رینگنے والے جانوروں سے دودھ پلانے والے جانوروں نے کیونکر نمو پایا اور کیا اصول اس سلسلے میں کارفرما تھے۔ نمونۂ ساخت یکسر نیا ہے۔ یعنی کھلی فضا میں انڈے دینے اور پھر ان سے بچے نکالنے کے بجائے دودھ پیتے بچے، جو رحمِ مادر میں ایک مدتِ معینہ پوری کر کے نکلے ہوں۔۔۔۔۔۔ یوں محسوس ہوتا ہے گویا ایک فنکار نئے سے نئے تخلیقی تصورات کے ساتھ مصروفِ عمل ہے اور ساتھ ہی ساتھ پرانے عناصر کو بھی کام میں لاتا جا رہا ہے (مثلاً چار ہاتھ پاؤں) ———— اب جبکہ ہمیں معلوم ہوگیا ہے کہ تصورِ تخلیق ہر حالت میں ناگزیر ہے۔ ہمیں اتنا تو ضرور کرنا چاہیے کہ اسے بھی ذہن میں رکھا کریں۔ ڈارون کا تصورِ ارتقاء ایک ہی نوع (SPECIES) یا زیادہ سے زیادہ ایک جنس (GENUS) کی حدود کے اندر اندر واقع ہونے والے تغیرات کی حد تک بجا ہے۔ انتخاب فطری کا اصول بھی اس کی حدود میں آسکتا ہے۔ جس میں یہ مفید ہے۔ تاہم عظیم تر تغیرات کی تفسیر مہیا کرنے کے لئے یہ ناکافی ہے۔

اس طرح نظریۂ تخلیق پر سنجیدہ غور و فکر ہمارے لئے ناگزیر ہو جاتا ہے۔ خالق کون تھا۔ ؟ ———— جب ہم اسے " خدا" کہتے ہیں تو ہم یہ لقب اس روح کو دے رہے ہوتے ہیں جو تمام تر انسانی علم سے ماوراء ہے۔ ایک ایسی روح جس کے بغیر ہمارا گزارہ نہیں۔

" تخلیق" سے مراد موجودہ حوالے میں انسانی تخلیق ——— (مثلاً کوئی شہکارِ فنی) سے مختلف ہے۔ تخلیقِ انسان۔ جیسا کہ اوپر جائزہ لیا گیا۔ الہام پذیر (INSPIRE) ہوتا ہے اور اپنا تخلیقی

تصور "اخذ" کرتا ہے۔ لیکن یہاں ہمارے سامنے "تخلیقِ مطلق" ہے جو الوہیّت کے قدیم اعماق کے سوا کہیں سے بھی "ماخوذ" نہیں۔ یہ محض اتفاق نہیں کہ بائبل کے عبرانی متن میں تخلیق الوہی کے لئے ایک الگ لفظ "برا" ہے[1] یہ اصطلاح انسان کے لئے کبھی استعمال نہیں کی گئی۔ اگر بائبل میں ایسی لفظوں کا خاصا ذخیرہ موجود ہے جنہیں ہم "انسانی فنّی تخلیقات" کا نام دے سکتے ہیں۔

ایک بار پھر ہماری بحث کے ڈانڈے مذہبی اور ما بعد الطبیعیاتی مسائل سے جا ملے ہیں۔ ہم نے شعوری طور پر ایسا نہیں کیا۔ یہ از خود، بطور ایک امرِ ناگزیر کے، سامنے آگیا ہے۔ بہت سے اور مسائل پر بھی مذہبی نقطہ ہائے نظر سے ربط دریافت ہو سکتا ہے۔ خصوصاً اگر ہم محققین کے فراہم کردہ ثبوتوں کا جائزہ لیتے رہیں۔

صدیوں تک الٰہیات اور علومِ فطرت کو ایک دوسرے کا حریف بنا کر پیش کیا جاتا رہا ہے۔ یہ عمل ماضی میں بھی سراسر بے مقصد تھا اور آج بھی اسی طرح بے مقصد ہے۔ یہ محض انسانی تنگ نظری کی ایک صورت ہے جس سے انسانیت کو کوئی فائدہ نہیں پہنچا۔

آج یقیناً اس وضاحت کی شدید ضرورت ہے کہ علومِ فطرت، دہریہ پن کے لئے کوئی جواز مہیا نہیں کرتے۔ بلکہ حقیقت اس کے عین برعکس ہے۔ جس قدر سائنس آگے بڑھے گی۔ اتنا ہی وہ ایک ایسے راستے کی طرف رہنمائی کرے گی جو ہمیں ایک ایسی کیفیت کی طرف لے جاتا ہے۔ جو ارضیت سے جبلیت سے بالاتر ہے۔ جو الوہی ہے ..... اور واضح رہے کہ میں یہ بات پوری احتیاط سے کہہ رہا ہوں۔

اس سے شاید ان مشروط بیانات کی بھی توثیق ہو سکے گی جو ہم باب پنجم میں دے آئے ہیں اور جن کا موضوع انسان کے فرق المادہ وجود کا مسئلہ ہے کہ جس کا مریض اور معالج دونوں سے گہرا تعلق ہو۔

---

[1] قرآن پاک میں بھی اللہ تعالیٰ کا ایک نام "البارئُ" ہے جس کا مادہ "بَرَأَ" ہے۔ بمعنی "عدم سے وجود میں لانا" اسی طرح ایک اور نام "البَدِیع" ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کو "بَدِیعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ" کہا گیا ہے۔ "بَدَعَ" کا مفہوم لغوی ہی "بغیر کسی سابقہ مثال یا نمونے کے پیدا کرنا" ہے۔ (مترجم)

(بقیہ اشارات) صحیح اسلامی تبدیلی نمودار ہو۔

کانفرنس نے کام کا دوسرا حصہ کمیٹیوں کے سپرد کر دیا، اور کمیٹیوں نے افراد میں تقسیم کر دیا۔

نصاب سازی کا معاملہ بھی خوب ہے۔

بھٹو دور میں نصابیات کا جو نیا سلسلہ تیار کیا گیا تھا۔ انہی لکھی لکھائی (بلکہ شاید چھپی چھپائی) کتابوں میں ترامیم کر کے تازہ پالیسی کے قریب لایا جا رہا ہے۔ اس کام میں زیادہ تر منفی اقدام یہ ہے کہ اسلامی عقائد و مقاصد، اور نظریۂ پاکستان کے خلاف کوئی چیز باقی نہ رہے۔ جن نصابیات کا پورا ڈھانچہ کسی اور طرح اٹھایا گیا ہو۔ اب ان کو منفی ترمیمات سے کارآمد بنانا عجیب سی بات ہے۔ نئی تعلیمی پالیسی اور یہ "نئی" نصابیات اکٹھی آ رہی ہیں۔ قدرتی طور پر اثر یہی پڑے گا کہ نئی نصابیات نئی پالیسی کی آئینہ دار ہیں۔ اس طرح نئی تعلیمی پالیسی کے بارے میں حسنِ ظن کا پیمانہ کمی کی طرف جائے گا۔

کہا جا سکتا ہے کہ عبوری دور کے لئے یہ کام چلانے کی مناسب ترکیب ہے۔ مگر کیا واقعی مناسب ہے؟

ضمناً ایک دلچسپ بات یہ بھی قابل ذکر ہے کہ مرکزی انقلابی ذہن کی رہنمائی نہ ہونے کی وجہ سے مختلف مضامین اور درجوں کے لئے اتنے مختلف الخیال حضرات نے اپنے اپنے رنگ میں کتابیں لکھی اور لکھوائی ہیں کہ نتائج کار کو دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ یہ کیسا انتشار ہے جو آئندہ تعلیم کے لئے نمودار ہو گیا ہے۔

مثلاً ایک صاحب کو موقع ملا تو انہوں نے انیس و دبیر کے چار چھ مرثیے اُردو کورس میں گھسا دیے۔ پچھ مرثیوں کے بھی ایسے حصے نصابیات میں دینے کی روایت چلی آ رہی تھی جس میں صبح و شام کے مناظر دکھائے جاتے تھے۔ مگر اب تو ایسے حصے لائے گئے ہیں جن میں داستان کربلا کو ایک خاص نقطۂ نظر سے دیکھا گیا ہے اور اس کی تعلیم ساری قوم کے بچوں کو دی جائے گی۔

پھر کسی اور نے مولینا جعفر ندوی کا وہ مضمون داخل نصاب کر دیا ہے جو قل العفو کے مفہوم کو واضح کرنے کے لئے غیر معیاری انداز سے لکھا گیا ہے۔ حیرت ہے کہ ندوی صاحب کی جس تحریر پر اختلافی بحثیں ہوتی رہیں اور متعدد مضامین جواباً لکھے گئے، اسی اختلافی تحریر کو اٹھا کر طلبا کے سر تھوپ دیا گیا ہے۔ کہ وہ چار و ناچار اسے پڑھیں اور اس کو ترجمانی حقیقت، تفسیر قرآن اور تعبیرِ تاریخ سمجھیں۔

پھر ستم ظریفی یہ ہے کہ شیعہ سنی اتحاد کے نام پر ایسی چیزوں سے بچ کے نکلنے کا فیصلہ کیا گیا ہے جن سے کوئی ایک گروہ اختلاف رکھتا ہو۔ اس اصول کے تحت خلافت راشدہ کا تین چوتھائی دور تاریخ سے حذف کرنا ہوگا۔ (پھر باقی کیا رہے گا) یا صرف ایسی آیات و احادیث پڑھانے کی پابندی جن پر دونوں فریق متفق ہوں، یہ معنی رکھتا ہے کہ شیعہ نقطۂ نظر سے جو چیز درست نہ ہو، وہ خارج کر دی جائے۔ یعنی اقلیت کی مرضی چلے اور اکثریت اپنی اولادوں کو صحیح دینی تصور، صحیح احکام اور محترم شخصیتوں اور اُن کے کارناموں سے بے خبر رکھے۔ گویا ترتیب بالکل اُلٹ گئی کہ نظامِ تعلیم اکثریت کے عقائد و تصورات کا حامل ہوتا ہے، اور اقلیتوں کو کچھ مراعات دی جاتی ہیں۔

اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ اگر اسی تجربے کی بنیاد پر مصر میں یہ بات طے پائے کہ مسلمانوں اور عیسائیوں (عیسائیوں سے اپنے کسی فرقے کو تشبیہ دینا مطلوب نہیں) کے اتحاد کے لیے ضروری ہے کہ صرف ایسی چیزیں قانون اور تعلیم میں لائی جائیں جن پر دونوں متفق ہوں۔ اس کے بعد کیا رہے گی اسلامیت! اتحاد کا کیا عجیب فارمولا کسی زرخیز دماغ نے نکالا ہے۔

اُردو زبان کو پوری طرح تعلیمی زبان کی حیثیت دینے کے مطالبے میں یہ بات از خود شامل تھی کہ اُردو میڈیم اور انگریزی میڈیم اسکولوں (کانونٹ اور پبلک اسکول) کے دو الگ الگ دھارے جس طرح بہ رہے ہیں ان کو ایک کیا جائے۔

نئی تعلیمی پالیسی یہ بھی نہ کر سکی۔

حال ہی میں وزیر تعلیم کا ایک اخباری بیان نظر سے گذرا جس میں تعلیمی پالیسی ہی کی ترجمانی کی گئی ہے۔ انہوں نے یہ فرمایا کہ گورنمنٹ کے اپنے قائم کردہ انگریزی میڈیم اسکولوں کو حکم دے دیا گیا ہے کہ وہ اُردو زبان کو رائج کریں۔ اس حکم سے خوشی کی ایک لہر عام لوگوں میں دوڑ گئی، مگر حقائق کے جاننے والوں کے لیے اس حکم کی زد اتنی محدود تھی کہ کوئی بڑا حقیقی فرق واقع نہیں ہوگا۔ میں قطعی اعداد و شمار تو حوالے کے بغیر نہیں دے سکتا، مگر اندازاً کہا جا سکتا ہے کہ پاکستان میں انگریزی میڈیم اسکولوں کی تعداد ساڑھے سات سو سے کچھ اُوپر ہے۔ ان میں سے گورنمنٹ کے کوئی دس بیس اسکول ہوں گے۔ ان میں اگر اُردو زبان رائج بھی ہو جائے تو اُرھائی صد سے زائد اسکول علیٰ حالہا باقی رہیں گے۔ علاوہ بریں انگریزی میڈیم

اسکولوں کی ایک تعداد ملٹری کی بھی ہے۔ اُن سے بھی ۱۵ سال تک کوئی تعرض نہیں کیا جا سکتا۔

اب اگر مخلصانہ اور حنیفانہ نقطۂ نظر سے سوچا جائے تو ایک حکم سے تمام کے تمام انگریزی میڈیم اسکولوں کو اُردو کے زیرِ نگیں لایا جا سکتا تھا۔ اور وحدتِ تعلیم پیدا کی جا سکتی تھی۔ زیادہ سے زیادہ بیرونی مشنری کانونٹ اسکولوں کے ساتھ بحالاتِ موجودہ یہ نرمی برتی جا سکتی تھی کہ وہ قائم رہیں مگر کوئی پاکستانی طالب علم ان میں داخلہ نہیں لے سکتا۔

سکولوں کو چھیڑے بغیر ایک طریقہ اور بھی ہے۔ بس اتنا فیصلہ کرنا کافی ہے کہ تمام امتحانات اور انٹرویوز اُردو زبان میں ہوں گے۔[1]

نئی تعلیمی پالیسی اس اہم معاملے میں ادائے فرض کے صحیح معیار سے بہت پیچھے رہ گئی ہے۔

بلکہ اس میں غیر ضروری طور پر پچھلی ایک روایت کی نقل پر عمل جاری کی گئی کہ ابتدائی مدارج میں قومی زبان اُردو کے ساتھ ساتھ مقامی علاقائی بولی کو بھی ذریعۂ تعلیم کی حیثیت سے برتا جائے۔ فی الحقیقت اتنی بات کافی تھی کہ اساتذہ مقامی علاقائی بولیوں کو ذریعۂ تفہیم بنا سکتے ہیں، مگر اس معنی میں ذریعۂ تعلیم صرف اُردو زبان ہوگی کہ نصابیات اُردو میں ہوں گی اور امتحانات بھی اُردو زبان میں لیے جائیں گے۔ اگر یہ نہیں تو پھر ذہنی پراگندگی ضرور نشوونما پائے گی۔

نئی تعلیمی پالیسی نے اپنے روبعمل لانے کے لیے اساتذہ کے پارٹ کی شدید اہمیت کو واضح کرنے کے باوجود ان سے محض اتنا ہی مطالبہ کیا ہے کہ وہ تعلیم کی فنی صلاحیتوں کے ساتھ نظریۂ پاکستان سے گہری وابستگی رکھتے ہوں۔ اسلام کا جو ہر دز راگ مقاصد میں چھیڑا گیا تھا، یہاں آکر اس کے سُر بے حد دھیمے ہو گئے ہیں۔ اصل شئے مطلوب اسلامیت تھی، یہاں وہ پاکستانیت تک محدود ہو گئی ہے۔

---

[1] اردو کو اس کا صحیح مقام دینے کے لیے بعض چھوٹی چھوٹی تبدیلیاں بہت نتیجہ خیز ہو سکتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ کابینہ کی تمام کارروائیاں اردو میں ہوں گی۔ ایسے افراد کو وقتی طور پر استثنیٰ دیا جا سکتا ہے جو اردو میں تقریر نہ کر سکیں۔ اس طرح ایک مؤثر تبدیلی یہ ہو سکتی ہے تمام محکموں کے سیکرٹری حضرات فائلوں پر تلخیصی نوٹ اردو میں لکھیں گے۔ مزید قابلِ توجہ اہم اور مؤثر صورتیں یہ ہیں:

۱۔ پبلک سے تعلق رکھنے والے تمام دفتری فارم اردو زبان میں ہوں گے۔ (خواہ کوئی دوسری زبان بھی ساتھ استعمال کی گئی ہو۔)

۲۔ تمام فرموں کی رجسٹریشن کے لیے لازم ہوگا کہ وہ اپنے میمورنڈم اور آرٹیکلز اردو میں داخل کریں۔ نیز اپنے سائن بورڈ، لیٹر فارموں اور مہروں وغیرہ میں اردو کو لازماً استعمال کریں۔

۳۔ دفتروں اور دکانوں کے تمام بورڈ لازمی طور پر اردو میں ہوں گے۔ ضرورت ہو تو ساتھ دوسری زبان استعمال کی جا سکتی ہے۔

۴۔ تمام گاڑیوں کی نمبر پلیٹیں اردو میں ہوں گی۔

۵۔ ریلوے، بسوں، ڈاک کی ٹکٹوں، رسیدی ٹکٹوں، نیز کھیل یا تفریح سے متعلق تمام ٹکٹوں پر اردو اندراجات ضروری ہوں گے۔

مسئلہ یہ ہے کہ کیا کسی اسلامی نظامِ تعلیم میں کام کرنے کے لیے ایسے لوگ موزوں ہو سکتے ہیں جو اسلام کا علم نہ رکھتے ہوں یا اسلام پر عمل نہ کرتے ہوں ؟ اگر ایسا سمجھا گیا ہے تو مشرقی پاکستان کے اس دلچسپ تجربے کی یاد تازہ ہوتی ہے کہ بہت سے سرکاری اسکولوں میں اسلامیات کا کورس پڑھانے کے لیے ہندو اساتذہ مامور تھے ۔ پھر وہ عبرتناک واقعہ بھی یاد آتا ہے جسے مولانا رومؒ نے بیان کیا ہے کہ ایک بستی والوں نے ایک یہودی کو معاوضے پر اذان دینے کی خدمت سونپ رکھی تھی ۔

اگر اسلامی نظامِ تعلیم محض ایک سلوگن نہیں ہے بلکہ اُسے قطعی طور پر روبکار لانا ہے اور اب اسلامیات محض ایک مضمون ہی نہ رہے گا بلکہ تمام مضامین کی رگ رگ میں دین کے مرکزی اور بنیادی علم کو سرایت کرنا ہے تو پھر کسی بھی مضمون کو پڑھانے کے لیے اسلامی ذہن و کردار کی ضرورت ہے ۔ اس کے لیے اساتذہ کی ٹریننگ کے باب میں کوئی نقشہ نہیں بنایا گیا ۔

ساتھ ہی یہ امر بھی قابلِ غور ہے کہ موجودہ اساتذہ جو کئی سال تک کام کرتے رہیں گے ، ان میں کمیونسٹ ملحد ، مذہب دشمن ، مغرب پرست ، سیکولرازم کے قائل ، قادیانی اور کج کردار لوگ بھی بکثرت موجود ہیں ۔ یہ ساری تعلیمی فوج مل کر اسلام کے لیے کیا فتوحات کر سکے گی ۔

اسلامی نظامِ تعلیم کو جس دن سے شروع کرنا ہو ، اس دن سے اعلان کر دیجیے کہ اب ہماری درسگاہوں کو صرف مسلم ذہن و کردار کے لوگوں کی ضرورت ہوگی ، بقیہ حضرات ابھی سے اپنے مستقبل کی راہ ڈھونڈ لیں ۔

لیکن نئی تعلیمی پالیسی ایسے کسی اقدام کے آثار اپنے اندر نہیں رکھتی ہے ۔

یہاں میں ایک اور مسئلے کو بھی از سرِ نو چھیڑ رہا ہوں ۔

پچھلی پالیسی کے تحت مطبوعہ نصابی کتابوں کو دیکھ کر میں بڑے وثوق سے کہتا ہوں کہ اردو زبان کو نسخ ٹائپ کے سانچے میں ڈھال کر کوئی بہتر اقدام نہیں کیا گیا ہے ۔

قبولیت عامہ کے لحاظ سے دیکھیے تو معاشرے میں نستعلیق رسم الخط میں چھپنے والے اخبارات اور کتابوں ہی کا چلن ہے ۔ اکا دکا رسالہ یا کتاب اگر نسخ میں چھپے بھی تو اس سے اجتماعی ذوق کی نوعیت نہیں بدلتی ۔ نسخ رسم الخط جن فوائد کے لیے اختیار کیا گیا تھا ، وہ بھی غیر حقیقی مفروضات ہیں ۔

مثلاً وقت کی بچت اور سرعتِ طباعت کا ایک پہلو مستقبل کے لئے سامنے رکھا گیا۔ مجھے پریس کا جو تجربہ ہے اس کی بنا پر میں کہتا ہوں کہ جو انتظامات اب تک ہمارے ہاں ہیں، ان کے لحاظ سے ٹائپ، بلاک اور آفسٹ طباعت کا معاملہ تقریباً یکساں ہے۔ بلکہ ونڈائینگ اور آفسٹ طباعت کے سسٹم نے نقشہ ہی بدل دیا ہے۔ ٹائپ جگہ زیادہ لینے کی وجہ سے مطبوعات کے مصارف کو بڑھا دیتا ہے۔

ان حالات میں ذوقِ عام کو جس کا معیار بہت اچھا ہے، اور نستعلیق رسم الخط میں ماہرینِ خطاطی کی کئی نسلوں نے جو حسن پیدا کیا ہے، اسے گویا ہم جبری طور پر تباہ کریں گے۔

کچھ اور پہلو بھی گفتگو کے ہیں، مگر یہاں ان سے تعرض کرنا مناسب نہیں مختصراً میری گذارش یہ ہے کہ جدید ترین تعلیمی پالیسی میں یہ طے کر دیا جائے کہ آئندہ نصابیات خوبصورت نستعلیق خط میں چھپیں گی۔

رہا چٹھیاں ٹائپ کرنے کی مشینوں کا مسئلہ سو آپ اسے نسخ میں بھی رکھ سکتے ہیں اور نستعلیق میں کام ہو سکتا ہے۔

میں آخر میں یہ بات کہنے پر مجبور ہوں کہ سارے معاملے کو از سرِ نو سوچا جائے اور انتخابات سے پہلے پہلے تعلیمی پالیسی کی اصلاح بھی ہو جانی چاہیے۔ نئی پالیسی کے تحت لکھے جانے والے نصابیات سے قبل کے عبوری دور کے لئے فوری طور پر مسودہ کی لکھوائی ہوئی نصابیات کو بہتر بنا کر اس کے ساتھ مختصر اضافی کورس شامل کئے جائیں۔

لیکن تعلیمی گاڑی کو صحیح پٹڑی پر ڈالنے کے لئے ایسے انقلاب پسند ذہنوں کو تلاش کیا جائے جو برسوں سے اسلامی تعلیمی انقلاب کے مسئلے پر سوچتے رہے ہیں۔ ایسے لوگوں کی سربراہی میں ماہرین کی ٹیمیں کام کریں گی تو چول سے چول درست بیٹھے گی۔ ورنہ معاشرہ پھر ایک نئی تعلیمی پالیسی کے انتظار میں بے چین رہے گا۔

خدا کرے کہ میری یہ مخلصانہ گذارشات صحیح سطح تک پہنچیں، مناسب شخصیتوں کی توجہ حاصل کریں اور ان کے جوہرِ مدعا کو قبول کر کے رہی سہی کسر جلد پوری کر لی جائے۔
